

LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Jorge Plejánov



LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Jorge Plejánov

Fundación Federico Engels
Madrid

LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA
Jorge Plejánov



Este libro se ha editado en el marco
del acuerdo de colaboración entre
la Fundación Federico Engels
y el Sindicato de Estudiantes

ISBN: 978-84-96276-45-1
Depósito Legal: M-25883-2010

Publicado y distribuido por la Fundación Federico Engels
C/ Hermanos del Moral 33, bajo. 28019 Madrid
Teléfono: 914 283 870
www.fundacionfedericoengels.org
fundacion@fundacionfedericoengels.org

ÍNDICE

Prólogo

Con los tres estudios que someto aquí a la crítica del lector alemán quisiera contribuir a la comprensión ya la explicación de la concepción materialista de la historia de Carlos Marx, una de las más grandes conquistas del pensamiento teórico del siglo XIX.

Tengo plena conciencia de la modestia de mi contribución. Si se quisiera demostrar el valor total y la importancia de esta concepción de la historia, estaríamos obligados a escribir una historia completa del materialismo. Como me es imposible hacerlo, debo limitarme a comparar, con ayuda de monografías especiales, el materialismo francés del siglo XVII con el materialismo moderno.

Entre los representantes del materialismo francés he elegido a Holbach y a Helvecio, a quienes considero, por muchas razones, pensadores muy importantes, que hasta nuestros días no han sido suficientemente apreciados.

Helvecio ha sido con frecuencia refutado y calumniado, pero no se han tomado el trabajo de entenderlo. En la exposición y crítica de sus obras he trabajado, si así puede decirse, en terreno virgen. Sólo algunas vagas y fugitivas frases encontradas en Hegel y en Marx han podido servirme de guía. No depende de mí juzgar si he sabido sacar provecho de lo que estos dos grandes maestros me han legado en el terreno de la filosofía.

Holbach como lógico era menos audaz, como pensador menos revolucionario que Helvecio. Ya en su tiempo, fue considerado menos “chocante” que el autor de *De l'esprit*. Asustaba menos que este último: era juzgado más favorablemente y se le rendía con frecuencia justicia. Pese a esto, también él fue comprendido a medias.

Una filosofía materialista debe, como todo sistema filosófico moderno, proponer una interpretación en dos terre-

nos: por una parte, el terreno de la naturaleza; por el otro, el del desenvolvimiento histórico de la humanidad. Los filósofos materialistas del siglo XVIII, por lo menos los que se vinculan a Locke, poseían por igual una filosofía de la historia y una filosofía de la naturaleza. Para convencerse basta leer sus obras con mayor atención. La tarea indiscutible de los historiadores de la filosofía consistía, por lo tanto, en exponer y en criticar las ideas históricas de los materialistas franceses, así como expusieron y criticaron su concepción de la naturaleza. Esta tarea no se cumplió jamás. Cuando un historiador de la filosofía habla, por ejemplo, de Holbach, no toma en cuenta, por lo general nada más que a su *Systême de la Nature* y lo que toma en cuenta de esta obra en sus consideraciones se refiere únicamente a la filosofía de la naturaleza y *de la moral.* No se presta aquí ninguna atención a las concepciones históricas de Holbach, ampliamente dispersas en el *Système de la Nature* y en otras obras. No es pues sorprendente que el gran público no tenga conocimiento de Holbach, y que se haga de él una idea incompleta y falsa. Si consideramos por otra parte que la ética de los materialistas franceses fue siempre interpretada a contrapelo, debemos admitir que hay mucho que aprender en la historia del materialismo francés del siglo XVIII.

Tampoco debemos olvidar que el extraño procedimiento descrito más arriba no se encuentra sólo en las historias generales de filosofía, sino también en las historias consagradas especialmente al materialismo, aunque, en verdad sean poco numerosas hasta el presente; por ejemplo, en el trabajo, considerado clásico, del alemán F. A. Lange, como también en el libro del francés Jules Soury.

En lo que se refiere a Marx, basta recordar que ni los historiadores de la filosofía en general, ni los del materialismo en particular, se dignan mencionar siquiera su concepción materialista de la historia.

Cuando un palo está curvado en un sentido es necesario, para enderezarlo, curvarlo en sentido contrario. En las

"Contribuciones" que siguen me he visto obligado a hacer lo mismo. Debía, sobre todo, tomar en cuenta las ideas de los filósofos mencionados.

Desde el punto de vista de la escuela a la que considero un honor pertenecer, *la idea no es otra cosa que la materia trasladada y traducida en el cerebro humano.* Aquél que quiera considerar, a partir de este punto de vista, la historia de las ideas, debe esforzarse por explicar cómo y en qué medida las ideas de tal época han sido producidas por las condiciones sociales, es decir, en última instancia, por los contactos económicos. Explicar esto es una tarea enorme y magnífica, cuya realización renovará completamente la historia de las *ideologías.* En los estudios que siguen no he eludido esta tarea. Pero no me ha sido posible prestarle la atención que merece, y esto por un motivo bien simple: antes de discutir *el porqué* del desarrollo de las ideas, debe conocerse de antemano el *cómo* de ese desarrollo. Aplicado al tema de estas contribuciones esto significa que no puede explicarse *por qué la filosofía materialista se ha desarrollado tal como la encontramos* en Holbach y en Helvecio en el siglo XVIII y en Marx en el siglo XIX, hasta que se haya demostrado *qué era en realidad esta filosofía,* con frecuencia mal comprendida o completamente desfigurada. *Antes de construir hay que despejar el terreno.*

Todavía una palabra. Tal vez se piense que yo no he tratado suficientemente a fondo la teoría del conocimiento de los filósofos en cuestión. Responderé que no he omitido nada para transmitir con toda precisión sus puntos de vista sobre el tema. Pero como no figuro entre los adeptos de la teoría escolástica del conocimiento, tan de moda en nuestros días, no ha sido mi intención ocuparme detalladamente de una cuestión secundaria.

J. PLEJÁNOV
Ginebra, l de enero de 1896.

LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE MARX

CARLOS MARX

Los materialistas del siglo XVIII creían haber terminado con el idealismo. La antigua metafísica estaba muerta y enterrada; la "razón" no quería oír hablar ya más de ella. Sin embargo, las cosas tomaron muy pronto otro sesgo. Ya en la época de los "filósofos" la restauración de la filosofía especulativa comienza en Alemania y, durante los cuarenta primeros años del siglo XIX no se quiere saber ya nada más del materialismo, al cual se considera muerto y enterrado. La doctrina materialista aparece ante todo el mundo filosófico y literario con el aspecto con que se le había presentado a Goethe: "gris", "sombría", "cadavérica". Ante ella se temblaba como "a la vista de un fantasma"[1]. Por su parte, la filosofía especulativa creía haber triunfado de una vez por todas sobre sus rivales.

Es menester admitir que tenía sobre ellos una gran ventaja. Esta filosofía estudiaba las cosas en su *desarrollo* en su *génesis* y en su *destrucción*. Pero si se las considera en esta perspectiva, se renuncia justamente al modo de ver que caracterizaba a los filósofos de las "luces", quienes vaciaban a los fenómenos de todo movimiento vivo y los transformaban en objetos petrificados, cuya naturaleza y relaciones no es posible comprender. Hegel, el titán del idealismo en siglo XIX, no se cansa de combatir este modo de ver; para él, no era este "un pensamiento libre y objetivo, puesto que no

---

1.- Ver el libro XI de *Poesía y verdad* de Goethe, donde se describe la impresión que le hizo el *Sistema de la naturaleza* de Holbach.

permite al *objeto determinarse libremente a partir de sí mismo, sino que, por el contrario lo da por acabado".*[2] La filosofía idealista restaurada celebra el método diametralmente opuesto, *el método dialéctico,* y lo aplica con decidido éxito. Como nos hemos referido con cierta frecuencia a este método, y como aún habremos de ocuparnos de él, no es inútil caracterizarlo con los propios términos de Hegel, el maestro de la dialéctica idealista:

La dialéctica, dice, *pasa generalmente por ser un arte exterior, que produce arbitrariamente confusión en las nociones definidas y, en estas últimas, una simple apariencia de contradicciones, de manera que no estas determinaciones sino su apariencia es una nada y, por el contrario, lo que corresponde al entendimiento es lo verdadero. A menudo la dialéctica no es, de tal modo, otra cosa que un sistema subjetivo de báscula, en la cual el razonamiento va y viene, en el cual falta el fondo y en el cual esta insuficiencia se disfraza por medio de la impresión de sutileza que produce este razonamiento. En su determinación particular, la dialéctica es, por el contrario, la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo acabado en general. La reflexión consiste, por lo pronto, en superar la determinación concreta aislada y en una relación de ésta, que se encuentra así condicionada, aunque siempre mantenida en su valor aislado. La dialéctica es, por el contrario, una superación inmanente, en la cual la exclusividad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presentan tales como son, es decir, como su propia negación. Todo la acabado se caracteriza por ponerse a sí mismo de lado (**sich aufheben**). El factor dialéctico constituye pues el arma motriz del progreso científico, y es el principio gracias al cual penetran únicamente en el contenido de la ciencia una relación y una necesidad inmanentes.*[3]

Todo lo que nos rodea puede ser utilizado como ejemplo de dialéctica:

2.- *Enciclopedia*, editada por L. v. Henning, parágrafo 31.
3.- *Ibidem*, parágrafo 81.

Un planeta se encuentra actualmente en un lugar dado, pero por su misma esencia es igual a sí mismo en otro lugar; trae a la existencia este Ser-Otro que es el suyo por el hecho de moverse. En lo que se refiere a la existencia de la dialéctica en el mundo del espíritu, y más precisamente en el dominio de la justicia y de la moral, basta recordar aquí cómo, según la experiencia común, un estado y un acto falseados a un grado máximo se transforman habitualmente en sus contrarios, -dialéctica que se ve frecuentemente reconocida en los proverbios-. Así, se dice summum jus, summa injuria, *con lo cual se quiere decir que el derecho abstracto, llevado a su límite, se transforma en injusticia.*

El método metafísico de los materialistas franceses es, respecto del método dialéctico del idealismo alemán, algo así como las matemáticas elementales respecto de las matemáticas superiores. En las matemáticas elementales los conceptos están rigurosamente limitados y separados unos de otros por una especie de "abismo"; un polígono es un polígono y nada más; un círculo es un círculo *y* nada más. Pero ya en planimetría nos vemos forzados a aplicar los *métodos* de *los límites,* que jaquean nuestros conceptos venerables e inmutables y los acercan unos a otros extrañamente. ¿Cómo puede probarse que la superficie interior de un círculo es igual al producto de la circunferencia por la mitad del radio? Se dice: es posible reducir a voluntad la diferencia entre la superficie de un polígono regular inscrito en un círculo y la superficie de ese círculo, suponiendo que se toma un número de lados suficientemente grande.[4] Si se designa respectivamente la superficie, el perímetro y la apotema de un polígono regular, inscrito en un círculo, por *a, p* y *r,* tenemos a: $a = p \times \frac{1}{2}r$; en donde a y $p \times r$ son magnitudes que varían en función del número de los lados, pero que siguen siendo constantemente iguales la una en relación a la otra. En consecuencia sus *límites* son iguales. Si se designa respectivamente por A, C, R, a

4.- La suprema leyes la suprema injusticia.

la superficie, circunferencia y el radio del círculo, A es el límite de *a,* C es el de p, R es el de *r* y en consecuencia tenemos a: A = C ½ R. De esta manera, el *polígono* se convierte en círculo. Así se considera al círculo en el *proceso* de *su devenir.* Esto es ya una notable revolución en los conceptos matemáticos. El análisis superior toma esta revolución como *punto* de *partida.* El cálculo diferencial se ocupa de magnitudes *infinitamente pequeñas* o, como dice Hegel, se ocupa de magnitudes que *están en vías* de *desaparecer.*[5] Pero no *antes* de su desaparición, pues entonces son magnitudes acabadas; y no *después* de su desaparición, pues entonces no son nada.[6]

Por extraño, por paradójico que parezca este procedimiento, presta inapreciables servicios a las matemáticas y prueba así que es todo lo contrario de *un absurdo,* como se tiende a pensar en un principio. Los "filósofos" del siglo XVIII sabían apreciar estas ventajas perfectamente y estaban muy interesados en el análisis superior. Pero los mismos hombres que, como Condorcet, eran capaces de manejar este arma en sus cálculos, se habrían quedado estupefactos si se les hubiera dicho que este mismo procedimiento dialéctico debía ser aplicado al estudio de *todos los fenómenos que interesan a la ciencia en cualquier campo* de *la realidad.* A esto habrían respondido que la *naturaleza humana, por* lo menos, es tan firme y tan eterna como los derechos y los deberes de los hombres y de los ciudadanos, que derivan de ella. Los idealistas alemanes no participaban de este punto de vista. Hegel afirma que *"no hay absolutamente nada, no hay absolutamente devenir, no hay absolutamente posición intermediaria entre el ser y la nada".*

Mientras se mantenga en *geología* la teoría de los cataclismos, de las revoluciones súbitas, que de golpe han renovado la superficie terrestre y han hecho desaparecer antiguas especies de animales y de plantas, que han sido reemplaza-

---

5.- *Enciclopedia*, parágrafo 81 y suplemento.

6.- *Ciencia* de *la lógica*, libro primero, tomo I, p. 42, Nuremberg, 1812.

das por nuevas, se piensa de modo metafísico. Cuando se abandona estas teorías y se las reemplaza por la idea de una evolución lenta de la corteza terrestre y de la actividad durable de las fuerzas que siguen actuando aún en nuestros días, se ha adoptado el punto de vista dialéctico.

Mientras se creyó en *biología* que las especies eran *inmutables* se pensó de modo metafísico. Así era la concepción de los materialistas franceses. Hasta cuando se esforzaban por dejar de lado dicha concepción volvían a ella a pesar de todo. La biología actual la ha rechazado para siempre. La teoría que lleva el nombre de Darwin es una teoría esencialmente *dialéctica.*

Sin embargo, es menester hacer aquí las siguientes observaciones. Por muy saludable que haya sido la reacción contra las viejas teorías metafísicas de las ciencias naturales, esta reacción determinó a su vez en los espíritus una confusión muy deplorable. Se manifestó una tendencia a interpretar las nuevas teorías en el sentido de la vieja sentencia: *natura non facit saltum*[7] y se cayó en otro extremo: sólo se consideró el proceso del cambio cuantitativo gradual de un fenómeno dado. Su transformación en otro fenómeno se volvía completamente incomprensible. *Era la vieja metafísica cabeza abajo.* Del mismo modo que antes, los fenómenos seguían de este modo separados los unos de los otros por un *abismo* infranqueable. Y esta metafísica se instaló tan sólidamente en el espíritu de los evolucionistas modernos que existe actualmente una cantidad de *"sociólogos"* que se ven completamente desconcertados cada vez que en sus estudios tienen que encararse con una *revolución.* Según ellos, una *revolución* no es compatible con la evolución: *historia non facit saltum.*[8] Si a pesar de esta sabiduría de la historia se han producido revoluciones, y grandes revoluciones, el

---

7.- La naturaleza no da saltos.

8.- La historia no da saltos.

hecho no suscita la curiosidad de ellos: se mantiene la teoría y tanto peor para las revoluciones que perturban el reposo: se las tiene por *"enfermedades"*. Ya el idealismo *dialéctico* condenó y combatió esta terrible confusión de ideas. Hegel decía respecto de la fórmula arriba mencionada:

No hay salto en la naturaleza, se dice: *y la imaginación corriente, cuando se ve forzada a concebir una génesis o un proceso de desaparición, cree haberlos comprendido cuando se los representa como una aparición o una desaparición progresivas.*

Pero la dialéctica muestra del modo más claro que las transformaciones del ser no son solamente el pasaje grosso modo *de un* quantum *a otro* quantum, *sino por el contrario, una transición de lo cuantitativo a lo cualitativo y recíprocamente, un cambio de naturaleza que representa una ruptura de lo progresivo y un cambio cualitativo en relación al ser que existía previamente.*

Así, el enfriamiento no solidifica el agua progresivamente haciéndole tomar una consistencia espesa que poco a poco irá endureciéndose hasta llegar a la consistencia del hielo, sino que el agua se solidifica, por el contrario, de golpe. Cuando ya ha alcanzado el grado de congelación y no se encuentra agitada, tiene aún toda su fluidez, y un sacudimiento insignificarte la lleva al estado sólido. En el fondo del carácter progresivo de la génesis de un fenómeno existe la idea de que lo que nace ya está presente de modo sensible, o bien en general, de modo real. Aún es imperceptible tan sólo en razón de su pequeñez, del mismo modo que en el fondo del carácter progresivo de la desaparición de un fenómeno está la idea de que el no ser o el otro toman su lugar y están igualmente presentes –aunque no son aún perceptibles–, la palabra "presente" no se toma ya en el sentido de que lo otro está contenido en sí en lo otro que está presente, sino que está presente en tanto que existencia y es tan sólo imperceptible.[9]

Por lo tanto:

1º. *Lo propio de todo acabado* es *la negación de sí mismo, la capacidad de transformarse en su contrario.* Esta transformación se produce tan sólo con ayuda de la naturaleza pecu-

9.- *Lógica*, libro primero, t. I, p. 313.

liar de cada fenómeno: cada fenómeno contiene las fuerzas que darán nacimiento a su contrario.

2º. Los cambios *cuantitativos* progresivos de un contenido dado se transforman finalmente en diferencias *cualitativas*. Los momentos de este proceso son momentos de *salto,* de *ruptura de lo progresivo.* Se comete un grave error si se cree que la naturaleza o la historia no proceden por saltos.

Tales son los rasgos característicos de la concepción del mundo que es conveniente señalar aquí.

Cuando se aplicó a los fenómenos sociales, para referirnos tan sólo a ellos, el método dialéctico provocó una revolución total. Puede decirse, sin exagerar, que es al método dialéctico que debemos la concepción de la historia de la humanidad como *proceso sometido a leyes*. Los *"filósofos"* materialistas no veían en este método nada más que acciones *conscientes* de hombres más o menos sabios y virtuosos, en la mayoría de los casos poco sabios y en modo alguno virtuosos. El idealismo dialéctico comprendió la existencia de una *necesidad* allí donde sólo se veía a primera vista el *juego desordenado del azar,* una lucha sin fin de pasiones e intenciones individuales. También Helvecio, que con su "hipótesis" de que todo en la historia y en la naturaleza *"se separa y llega a la madurez de sí mismo"* (son sus propios términos) se aproxima ya al punto de vista dialéctico, explicaba los acontecimientos históricos tan sólo por las cualidades de los *individuos* que tienen en sus manos el poder político. A su modo de ver, Montesquieu en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos* había cometido el error de desatender los *"azares felices que habían acudido en ayuda de Roma"*. Helvecio decía que Montesquieu *con la locura que tanto abunda entre los investigadores, había querido dar cuenta de todo, y había caído al mismo tiempo en los errores de los doctrinarios de gabinete que, olvidándose de la humanidad, atribuyen demasiado fácilmente a los cuerpos (Helvecio se refiere aquí a los cuerpos políticos, como por ejemplo el Senado de Roma) puntos de vista constantes, principios unifor-*

mes, cuando suele ocurrir que un solo hombre dirige a su gusto esas asambleas serias que se *llaman senados.*[10]

¡Cuán distinta es la teoría de Schelling, según la cual en la historia *la libertad* (es decir, *las acciones conscientes de los hombres)* se convierte en *necesidad,* y la *necesidad* se convierte en *libertad!* Schelling considera como *el problema más grande* de *la filosofía* al siguiente:

¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que actuamos de un modo totalmente libre, es decir, consciente, aparezca inconscientemente entre nuestras manos una cosa de la cual nunca hemos sabido la intención, y que la libertad dejada a sí misma nunca habría estado en condiciones de producir?[11]

Para Hegel, "la historia del mundo... es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que *debemos reconocer en su carácter de necesidad".* Según él, del mismo modo que en Schelling, ocurre que *en la historia universal las acciones de los hombres determinan en general algo distinto de lo que proyectan y logran, de lo que saben y quieren inmediatamente; los hombres realizan sus intereses, pero al mismo tiempo se produce otra cosa que está encerrada en lo interior, de la cual la conciencia de ellos no se percata y que no formaba parte de sus puntos de vista.*[12]

Es claro que, desde esta posición, no son las "opiniones" de los hombres "las que rigen al mundo", y que no se debe buscar en ellas la clave de los acontecimientos históricos. La "opinión pública", en su evolución, está sometida a leyes que la forman con la misma necesidad con que determinan los movimientos de los cuerpos celestes. Así queda resuelta esta antinomia, contra la cual chocaban constantemente los filósofos:

1º. La opinión pública rige al mundo; determina las relaciones mutuas de los miembros de una sociedad; crea el medio social;

10.- Ver *Helvecio:* "Pensamientos y reflexiones completas", en el t. III de sus *Oeuvres complètes*, p. 307, París, 1818.

11.- *Sistemas del idealismo trascendental*, p. 426 y sig., Tubingen, 1800.

12.- *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*

2º. El hombre es un producto del medio social, sus opiniones son determinadas por las peculiaridades de ese medio.[13]

Es la legislación que hace todo, repetían continuamente los filósofos, y estaban firmemente convencidos de que las costumbres de un pueblo son un producto de su legislación. Por otra parte, repetían con igual frecuencia que la corrupción de las costumbres había causado la ruina de la civilización antigua. Y aquí nos encontramos ante una *nueva antinomia:* 1. La legislación crea las costumbres; 2. Las costumbres crean la legislación. Y antinomias de esta clase constituían, si así puede decirse, la esencia y la desdicha del pensamiento filosófico del siglo XVIII, que no sabía ni resolverlas ni librarse de ellas, y tampoco podía, por otra parte, explicar las causas de la cruel confusión en que se volvía a caer una y otra vez.

Un *metafísico* considera y estudia los objetos unos tras otros, e independientemente unos de otros. Cuando siente la necesidad de elevarse a una *visión de conjunto,* considera los objetos en su *acción recíproca* y ahí se mantiene; no va más lejos y no puede ir más lejos, pues los objetos siguen para él separados los unos de los otros por una especie de abismo, dado que no tiene ninguna idea del desarrollo que explica su origen ni de las relaciones que existen entre ellos. El idealismo *dialéctico* franquea esta frontera que para los metafísicos es infranqueable. Considera que los dos polos de una acción recíproca no "están dados inmediatamente", sino que son "momentos de un tercer término, de un término superior, que es el concepto". Hegel toma como ejemplo las costumbres y la constitución de Esparta.

Consideremos, dice, *las costumbres del pueblo de Esparta como un efecto de su Constitución y, recíprocamente, a ésta como el efecto de sus costumbres; semejante modo de ver puede ser justo, pero no nos dará sin embargo plena satisfacción, pues en realidad no comprende ni a la Constitución ni a las costumbres del*

13.- Ver nuestro estudio sobre Holbach.

pueblo, comprensión a la cual no puede llegar mientras o un polo como el otro, y junto a ellos todos los aspectos particulares que presentan la vida y la historia del pueblo de Esparta, no sean vistos como fundidos en el dicho concepto.[14]

Los filósofos franceses sólo tenían *desprecio* o, más bien, *odio* por la *Edad Media.* El feudalismo es para Helvecio una *"obra maestra del absurdo".* Hegel, pese a estar muy alejado de la idealización romántica de las costumbres y las instituciones de la Edad Media, considera este periodo un elemento necesario en la evolución de la humanidad. *Más aún,* él ve que son las contradicciones inmanentes de la vida social de la Edad Media las que han producido la sociedad moderna.

Los filósofos franceses veían en la religión tan sólo un conjunto de supersticiones que la humanidad debía a su propia estupidez ya la ruindad de sacerdotes y profetas. Tan sólo sabían *combatir* a la religión, Por muy útil que haya sido en su época este trabajo, en nada hacía progresar el estudio científico de las religiones. El idealismo dialéctico *preparó* este estudio. Basta comparar la *Vida de Jesús* de Strauss con la *Historia crítica de Jesucristo* de Holbach para apreciar los enormes progresos efectuados por la filosofía de la religión bajo la influencia benéfica del método dialéctico de Hegel.[15]

Cuando los "filósofos" estudiaban la historia de la filosofía, lo hacían tan sólo para extraer argumentos en favor de sus concepciones, o para destruir los sistemas de sus

14.- *Enciclopedia*, primera parte, parágrafo 156, complemento.

15.- Por otra parte, en vez de leer la obra de Holbach, el lector alemán puede echar una mirada a *La vida de Jesús* de H. E. G. Paulus (Heidelberg, 1828). Encontramos aquí el mismo punto de vista. El filósofo alemán de las luces se afana tan sólo por glorificar lo que el filósofo francés combate con pasión. Paulus descubre maravillas de bondad y sabiduría en la misma personalidad que a Holbach le daba la impresión de ser un rústico ignorante y disipado.

antecesores idealistas. Hegel no combate los sistemas de sus predecesores; los considera como los distintos estadios de desarrollo "de una sola filosofía". Cada filosofía particular es la hija de su tiempo y *la última en llegar* de *las filosofías es el resultado de todas las precedentes y debe contener, en consecuencia, los principios* de *todas las otras; si realmente es una filosofía, debe ser la más desarrollada, la más rica y la más concreta.*[16]

La "legislación perfecta" era uno de los temas favoritos de la investigación de los filósofos. Cada uno de ellos tenía su utopía. El idealismo dialéctico despreció esta clase de investigación.

Un Estado, dice Hegel, *es una totalidad individual, en la cual no es posible separar un aspecto particular, por importante que sea, como la Constitución, con el propósito de discutirlo y efectuar una selección después de un examen que sólo tome en cuenta dicho aspecto... El espíritu del pueblo, del cual todo emana en el Estado, debe ser comprendido; se desarrolla para sí y, en su evolución, una Constitución determinada es necesaria, que no es un punto de elección, sino que debe ada ptarse al espíritu del pueblo... Por otra parte, y para generalizar, es menester decir que la Constitución no está determinada tan sólo en el espíritu del pueblo, sino que, por el contrario, este espíritu del pueblo es éL mismo un eslabón en el desarrollo del espíritu del mundo, del cual se desprenden las Constituciones particulares.*[17]

En una palabra, el idealismo dialéctico consideraba al universo como una totalidad orgánica que "se desarrolla a partir de su propio concepto". Conocer esta totalidad, descubrir el proceso de su evolución: ésta es la tarea que se ha planteado la filosofía. ¡Una tarea noble, grandiosa, admirable! Una filosofía que se proponía este trabajo no podía parecer "gris" o "cadavérica" a nadie. Necesariamente era así. Tal filosofía maravillaba a todo el mundo por la plenitud de su vitalidad, por la potencia irresisti-

16.- *Enciclopedia*, parágrafo 13, p. 38.
17.- *Filosofía de la historia.*

ble de su impulso, por la belleza de sus brillantes colores. Y sin embargo, la noble tentativa de la filosofía idealista dialéctica quedó incompleta: no se llevó a cabo y tampoco podía hacerlo. Después de prestar inapreciables servicios al espíritu humano, el idealismo alemán pereció, como si quisiera dar una prueba más en favor de su doctrina y mostrar así, con su ejemplo, que "lo propio de lo acabado es negarse a sí mismo, transformarse en su contrario". Diez años después de la muerte de Hegel el *materialismo* reaparece sobre la escena de la evolución de la filosofía y hasta nuestros días no ha cesado de ganar victorias sobre su viejo adversario.

¿Qué es este concepto, esta idea absoluta, este espíritu del mundo del cual hablaba incesantemente la filosofía alemana? ¿Existe un medio de conocer esta esencia misteriosa que –según se creía– ponía en movimiento y animaba todas las cosas?

¡Por cierto que sí! Existe un medio, y es un medio muy sencillo. Tenemos únicamente que examinarlo con una cierta atención. En tal caso, se producirá una maravillosa metamorfosis Esta *Idea absoluta,* tan irresistible en su impulso, tan llena de savia y de fecundidad, madre de todo lo que ha sido, es y será en los siglos venideros, palidece, se inmoviliza, aparece como una *pura abstracción* y nos pide humildemente –lejos de explicar esto o aquello– una pequeña explicación de sí misma. *Sic transit gloria... ideae.*[18]

La idea absoluta, con todas sus leyes inmanentes, es tan sólo una *personificación del proceso de nuestro pensamiento.* Cuando se echa mano a esta idea para explicar los fenómenos de la naturaleza o de la evolución social, se abandona el terreno real de los hechos y se entra *en el reino de las sombras.* Es precisamente lo que ocurrió a los idealistas alemanes.

---

18 .- "Así pasa la gloria... de la idea".

En un libro publicado en Francfort del Mein en 1845 y que fue escrito por dos hombres que llenaron con su renombre la segunda mitad del siglo XIX, encontramos un notable desenmascaramiento *"del secreto del sistema construido por la especulación".*

Cuando, operando sobre realidades -manzanas, peras, fresas, avellanas– me formo la idea general de fruto; cuando yendo más lejos, me imagino que mi idea abstracta "el fruto", extraída de los frutos reales, es una entidad que existe fuera de mí y que, más aún, constituye la verdadera entidad de la pera, de la manzana, etc., declaro, en lenguaje especulativo, que "el fruto" es la sustancia de la pera, de la manzana, de la avellana, etc. Digo entonces que lo que hay de esencial en la pera o en la manzana no es el ser pera o manzana. Lo que es esencial en ella no es su ser real, perceptible por los sentidos, sino la entidad que he extraído abstractamente y que les he atribuido falsamente, la entidad de mi idea "el fruto". Declaro entonces que la manzana, la pera, la avellana, etc., son simples modos de existencia de "el fruto". Mi entendimiento finito, sostenido por los sentidos, distingue, es cierto, una manzana de una pera, y una pera de una avellana, pero mi razón especulativa declara que esta diferencia sensible no es esencial y carece de interés. Ve en la manzana la misma cosa que en la pera, y en la pera la misma cosa que en la avellana, es decir "el fruto".

Los frutos particulares reales no son más que frutos aparentes, cuya esencia verdadera es "la sustancia", "el fruto".[19]

Pero el punto de vista de la sustancia no era, hablando propiamente, el punto de vista de la especulación alemana. *La sustancia absoluta,* dice Hegel, es lo verdadero, pero no es aún todo lo verdadero; es menester también pensarla como activa en sí misma, viva y, justamente por esto, debe determinarse en *tanto que espíritu.*

Veamos cómo se llega a este punto de vista más elevado y más verdadero.

19.- K. Marx y F. Engels *La sagrada familia.*

Si la pera, la manzana, la avellana y la fresa no son, en verdad, nada más que "la sustancia", "el fruto", *¿cómo puede ser que* "el fruto" *se me aparezca tanto como manzana, como pera, como avellana? ¿De dónde viene esta apariencia de pluralidad, tan manifiestamente contraria a mi intuición especulativa de la unidad de* "la sustancia", "del fruto"?

La razón consiste –responde el filósofo especulativo–, en que "el fruto" *no es una entidad muerta, indiferenciada, inmóvil, sino una entidad viva, que se diferencia en sí y está dotada de movimiento. La diversidad de los frutos profanos interesa no sólo a mi entendimiento sensible, sino* "al fruto" *mismo, a la razón especulativa. Los diversos frutos profanos son diferentes manifestaciones vitales del* "fruto único"; *son cristalizaciones que forma* "el fruto" *mismo. Así, por ejemplo, en la manzana,* "el fruto" *se da una existencia de manzana, en la pera una existencia de pera. Por lo tanto no se debe decir, adoptando el punto de vista de la sustancia: la pera es* "el fruto", *la manzana es* "el fruto", *la avellana es* "el fruto", *sino* "el fruto" *se presenta como pera,* "el fruto" *se presenta como manzana,* "el fruto" *se presenta como avellana, y las distinciones que separan a manzanas, peras y avellanas son las diferenciaciones propias de* "el fruto", *que hacen de los frutos particulares otras tantas articulaciones diferentes en el proceso vital* "del fruto"...

Es claro, pues, que mientras la religión cristiana sólo conoce una encarnación de Dios, la filosofía especulativa tiene tantas encarnaciones como existen cosas; así es que posee aquí, en cada fruto, una encarnación de la sustancia, del fruto absoluto. Para el filósofo especulativo el interés principal consiste, por lo tanto, en engendrar la existencia de los frutos reales profanos y decir con aire de misterio que hay manzanas, peras, avellanas y uvas de Corinto...

El filósofo especulativo, no es necesario decirlo, no puede llevar a cabo esta creación continua si no hace intervenir furtivamente, como determinaciones de su propia invención, las propiedades de la manzana, de la pera, etc., universalmente conoci-

das y dadas en lo concreto real, atribuyendo los nombres de las cosas reales a lo que sólo puede crear el entendimiento abstracto, a las fórmulas abstractas del entendimiento; declarando finalmente que su propia actividad, mediante la cual pasa de la idea de pera a la idea de manzana, es la actividad propia del sujeto absoluto, "el fruto".[20]

Esta crítica materialista del idealismo es tan justa como acerada. La "Idea absoluta", el "espíritu de la especulación alemana", no era más que una abstracción. Pero una abstracción a la cual se atribuye la resolución, en último análisis, de los problemas más graves de la ciencia, sólo puede ser perjudicial al progreso de esta última, y si los pensadores que acuden a esta abstracción han hecho grandes servicios al pensamiento humano, no lo han hecho *gracias* a *esta* abstracción, sino *a pesar* de ella, en la medida en que no les impedía estudiar el movimiento real de las cosas. En la filosofía de la naturaleza de Schelling se encuentran ideas notables. Los conocimientos de Schelling en materia de ciencias naturales eran vastos. Para él, *"el universo material"* es tan sólo *"la expansión del mundo* de *las ideas"*. Esta opinión no contradecía tal vez su afirmación de que *"el magnetismo* es la forma universal del acto de animación, de implantación de la unidad en la multiplicación, del concepto en la diferencia" y "vemos aquí expresada en el Ser la misma objeción de lo subjetivo en lo objetivo que, en el Ideal, es... la conciencia de sí". Pero, ¿nos hace avanzar esto un solo paso en el conocimiento de los fenómenos del magnetismo o en la concepción de la naturaleza de los mismos? No sólo no hemos avanzado, sino que corremos un gran peligro de desconocer los hechos reales en beneficio de una teoría más o menos penetrante, pero que en todo caso es absolutamente arbitraria.

Lo mismo puede decirse de la historia de la humanidad. Sir Alexander Grant ha dicho que *sacar tajada* de *la*

20.- Ibidem.

filosofía de la Historia de la filosofía de Hegel *es equivalente a sacar tajada de la poesía de Shakespeare, es decir, el préstamo es casi inevitable.*

El estudio de la filosofía de la historia de Hegel, como de su estética, de su filosofía del derecho, de su lógica es en muchos sentidos un deber ineludible en la actualidad. Pero no es la perspectiva idealista lo que confiere su valor a estas obras. Esta perspectiva, por el contrario, es totalmente *estéril* y sólo se muestra fecunda como *fuente* de *confusiones.* Así es que Hegel describe, con una perspicacia que bastaría a asegurar la celebridad de un especialista, la influencia del medio geográfico sobre el desarrollo de las sociedades humanas. Pero ¿llega a explicar algo cuando dice que *el espíritu de un pueblo, cuando está determinado, cuando existe realmente y su libertad existe en tanto que naturaleza, existe en función de ésta según una determinación geográfica y climática determinada?*

O –para citar un ejemplo que él mismo usa– ¿adelantamos un paso en la comprensión de la historia de Esparta cuando Hegel nos dice que las costumbres de este país, como su Constitución, no son nada más que momentos en la evolución de la Idea? Sin duda es cierto que la perspectiva de los "filósofos" franceses, en contra de los cuales presenta este ejemplo (el punto de vista de la acción recíproca, que sigue siendo el límite infranqueable de sus investigaciones más logradas) es completamente insuficiente. Pero no basta con abandonar esta perspectiva. Es absolutamente necesario mostrar cómo la Idea puede ser el resorte oculto del movimiento social. Y no sólo Hegel no ha podido contestar nunca a esta pregunta muy justificada, sino que, al parecer, él mismo estaba poco satisfecho de las luces que aportaba esta llamada Idea a la historia de la humanidad. Hegel se ve obligado a bajar a tierra firme y estudiar atentamente *las relaciones sociales.* Es así que termina declarándonos categóricamente que *"la decadencia de Lacedemonia fue motiva-*

da, ante todo, por la desigualdad de las propiedades. Esto es cierto, pero en esta verdad no se descubre la más ligera parcela de *idealismo absoluto.*[21]

Un hombre nos explica muchas veces con una admirable claridad el mecanismo del movimiento de los animales. Luego añade, con una seriedad no menos admirable, que el principal secreto de todos estos movimientos se encuentran en la *sombra* que proyectan estos cuerpos que se mueven. Este hombre es un idealista *absoluto.* Acaso participaremos durante cierto tiempo de la opinión de este idealista; pero yo espero que finalmente habremos de alcanzar la *ciencia* de *la mecánica* y que diremos *"adiós para siempre"* a su *"filosofía* de *la mecánica".*

Por lo menos, esto es lo que hicieron los variados discípulos de Hegel, que apreciaron debidamente las ventajas del método de este gran pensador, pero se situaron en *un punto de vista materialista.* Las citas de *La sagrada familia* que hemos hecho bastan para demostrar hasta qué punto la crítica de estos discípulos de la especulación idealista fue resuelta y desprovista de miramientos.

El método dialéctico es el rasgo característico del materialismo moderno; es lo que lo diferencia esencialmente del viejo materialismo metafísico del siglo XVIII. Puede juzgarse, en consecuencia, la profundidad de las opiniones y la seriedad de los historiadores de la literatura y la filosofía que no se dignaron notar esta diferencia. El extinto Lange dividió su *Historia del materialismo* en dos partes: el materialismo *anterior* a Kant y el materialismo *posterior* a Kant. Para quien no esté enceguecido por el espíritu de sistema o la rutina se imponía otra división: el materialismo posterior a *Hegel* ya no es lo que era *antes* de éste. Pero ¿puede esperarse otra cosa? Para juzgar la influencia que tuvo el idealismo

---

21.- Otros ejemplos de esta clase puede encontrar el lector en nuestro artículo "En el 60º aniversario de la muerte de Hegel", *Neue Zeit*, 1891-1892, Nº 7, 8 y 9.

del siglo XVIII sobre la evolución del materialismo se debe ante todo rendir cuentas exactas de su posición en la actualidad. Y esto es precisamente lo que Lange nunca hizo. A pesar de que en su libro se ocupa de todo y de todos, incluso de nulidades como Heinrich Czolbe, no dice una sola palabra sobre el materialismo dialéctico. El sabio historiador del materialismo no sospechaba en lo más mínimo que en su época existían materialistas bastante más dignos de atención que los señores Vogt, Moleschott y consortes.[22] La facilidad con que triunfó el materialismo dialéctico sobre el idealismo habrá de parecer inexplicable a quien no tiene una idea clara sobre el problema fundamental que separa a los materialistas de los idealistas. Imbuidos de prejuicios *dualistas,* se suele imaginar que en el hombre, por ejemplo, existen dos sustancias *totalmente diferentes:* el *cuerpo,* la *materia* por una parte; el *alma,* el *espíritu* por la otra. Se ignora –y a menudo ni siquiera se plantea el interrogante la forma en que una de estas sustancias puede actuar sobre la otra, pero se cree saber que tal planteamiento implicaría la "unilateralidad" de explicar los fenómenos mediante una sola de estas sustancias. Uno se siente muy satisfecho de sí mismo al situarse por encima del uno y del otro extremo, y no se es *ni* idealista *ni* materialista. Por respetable que sea esta manera de considerar las cuestiones filosóficas –en vista de su gran antigüedad– en el fondo sólo es digna de

22.- Por otra parte, Lange seguía aquí las concepciones y las costumbres de todos los sabios escritores de la "*buena sociedad*". Hetter, por su parte, compara repetidas veces la doctrina de Diderot a la de los *materialistas modernos*. Pero, ¿quién es para él el representante de los materialistas modernos? Moleschott. Hettner está tan poco enterado del estado del materialismo actual que cree decir algo muy profundo cuando afirma: "Aún en nuestros días el materialismo no ha superado, en lo referente a la moral, estos indigentes ensayos [es decir, los ensayos de los materialistas del siglo XVIII]. Si el materialismo quiere dar una prueba de su vitalidad, ésta es su tarea más inmediata y más importante". *Historia* de *la literatura del siglo XVI*, II, p. 402). ¡Qué atrasado está usted, mi querido señor!

un filisteo. La filosofía nunca ha sabido conformarse con semejante "multilateralidad"; la filosofía trataba, por el contrario, de librarse de este *dualismo,* al cual tan aficionados son los espíritus *eclécticos*. Los sistemas filosóficos más eminentes siempre fueron *monistas,* es decir, que, para ellos, el *espíritu* y la *materia* eran tan sólo dos clases de fenómenos, que tenían una sola causa, indivisiblemente la misma. Hemos visto que para los materialistas franceses la "facultad de sentir" era *una de las propiedades de la materia.* Para Hegel la naturaleza era tan sólo "otro modo de ser"[23] de la Idea absoluta. Este *otro modo de ser* es, en cierto modo, la "caída original" de la Idea; la naturaleza es creada por el espíritu y sólo existe como un efecto de su bondad. Pero esta caída supuesta no excluye de ninguna manera la identidad sustancial de la naturaleza y el espíritu. Por el contrario: presupone esta identidad. El espíritu absoluto de Hegel no es el espíritu *limitado* de la filosofía de los espíritus *limitados.* Hegel sabía burlarse de quienes convierten a la materia y al espíritu en dos sustancias distintas que *son tan impenetrables la una por la otra como es impenetrable toda materia por otra, y no pueden admitirse nada más que en su no ser recíproco, en sus poros; del mismo modo que Epicuro asigna a los dioses su morada en los poros y, en consecuencia, no les atribuye ninguna relación con los hombres.*

A pesar de su hostilidad al materialismo, Hegel rendía homenaje a la *tendencia monista* de éste.[24] Pero corresponde entonces a la experiencia –en cuanto nos ponemos en el

---

23.- Das Andersein, el "ser-otro".

24.- De todos modos, se debe reconocer al materialismo el esfuerzo entusiasta que realiza para superar ese dualismo que admite dos clases de mundos igualmente sustanciales y verdaderos, con lo cual quiere Suprimir esta ruptura del Uno origjnal *(Enciclopedia,* tercera parte, p. 389 y suplemento). Dicho sea de pasada, Hegel en su *Historia de la filosofía*, ha hecho una apreciación breve y más acertada del materialismo francés y de los hombres como Helvecio, que los historiadores especializados del materialismo.

punto de vista monista– el decidir cuál de las dos teorías, *idealismo o materialismo,* explica mejor los fenómenos que debemos atender al estudiar la naturaleza y las sociedades humanas. Y es posible convencerse fácilmente que aun en el terreno de la *psicología* –ciencia que se ocupa de esos hechos designados con el nombre de fenómenos del espíritu *par excellence*[25], trabajamos con más éxito si admitimos que la naturaleza está *en primer término* y tratamos las operaciones del *espíritu* como consecuencias necesarias del movimiento de la materia.

Nadie en la actualidad, dice el agnóstico Huxley, *que esté al tanto de la cuestión, pone en duda que los fundamentos de la psicología no se apoyan sobre la fisiología del sistema nervioso. Lo que llamamos las operaciones del espíritu son funciones del cerebro y los materiales de la conciencia son productos de la actividad cerebral. Es probable que Cabanis haya utilizado una fraseología torpe y errónea cuando dijo que el cerebro segrega el pensamiento del mismo modo que segrega bilis el hígado: a pesar de lo cual, la idea encerrada en esta fórmula tan combatida es de todos modos mucho más conforme a la realidad que la noción popular que convierte al espíritu en una entidad metafísica situada en la cabeza, pero tan independiente del cerebro como lo es el telegrafista de su aparato.*[26]

En el terreno de las ciencias sociales, tomadas en el sentido más amplio de la palabra, el idealismo ha sido llevado más de una vez –como ya lo hemos subrayado– a sentir su incapacidad y refugiarse en explicaciones puramente materialistas de los hechos históricos.

Para insistir una vez más, la gran revolución filosófica que se produjo en Alemania en los años de la sexta década de nuestro siglo,[27] se vio facilitada por el carácter esencialmente monista del idealismo alemán. Robert Flint dice:

25.- En francés en el texto. *(N.* de *la R.).*

26.- *Hume,* por T. H. Huxley, Londres, 1879, p. 80. Se ha dicho muy bien que el agnosticismo es tan sólo, al fin de cuentas, un materialismo *vergonzante* que se esfuerza por salvar las apariencias.

27.- El de Plejánov: el siglo XIX. *(N.* de *la R.).*

El hegelianismo, pese a ser el más elaborado de todos los sistemas idealistas, ofrece un obstáculo muy débil al materialismo.

Es muy justo, y Flint debió haber escrito "por ser" en vez de "pese a ser". El mismo Flint tiene toda la razón cuando dice:

Sin duda este sistema [el de Hegel] *coloca al espíritu antes de la materia y concibe a ésta como una fase del desarrollo de un proceso espiritual; pero como el espíritu que coloca frente a la materia es un espíritu inconsciente, un espíritu que no es ni sujeto ni objeto, no es por lo tanto un espíritu real, no es ni siquiera el fantasma o el espectro del espíritu: la materia, a pesar de todo, es la realidad primera, la primera existencia real; y la energía que está en la materia, su tendencia inherente a sobrepasarse constituyen las raíces y las bases del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.*[28]

Es fácil concebir hasta qué punto esta inconsecuencia, que el idealismo *no podía evitar,* facilitó la revolución filosófica de la que hablamos. Es especialmente en la *filosofía de la historia* donde se hace sentir esta inconsecuencia.

Hegel es culpable de una doble insuficiencia. Declara que la filosofía es un Estar-ahí (Dasein) *del Espíritu Absoluto, pero al mismo tiempo se guarda muy bien de presentarlos al individuo filosófico real como Espíritu absoluto. Por lo tanto, es tan sólo en apariencia que muestra al Espíritu absoluto haciendo la historia en tanto que Espíritu absoluto. Efectivamente, como el Espíritu absoluto no llega a la conciencia en tanto que Espíritu creador del mundo, sino después, en el filósofo, su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, la opinión y la representación del filósofo están en el reino de la imaginación especulativa.*

Estas líneas fueron escritas por el padre del materialismo dialéctico moderno: Karl Marx.[29]

El alcance de la revolución filosófica realizada por este hombre genial ha sido expresado por él mismo en unas pocas palabras:

28.- *Philosophy of History in France and Germany* (La filosofía de la Historia en Francia y en Alemania), p. 503, Edimburgo y Londres, 1874.

29.- *La sagrada familia*, MEGA, primera parte, libro II.

Mi método dialéctico no sólo difiere por su fundamento del método hegeliano, sino que es, en sí mismo, su contrario exacto. Para Hegel el movimiento del pensamiento, que él personifica con el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual es tan sólo la forma fenoménica de la idea. Para mí, por el contrario, el movimiento del pensamiento es tan sólo el reflejo del movimiento real, transportado y traspuesto en el cerebro del hombre.[30]

Antes de exponer los resultados a los cuales llegó Marx con ayuda de este método, debemos echar una rápida ojeada a las tendencias que se hicieron sentir en Francia en *la época de la Restauración* en las ciencias históricas.

Los "filósofos" franceses estaban convencidos de que la opinión pública dirige al mundo. Cuando recordaban que, de acuerdo a su propia teoría sensualista, el hombre con todas sus ideas es un producto del medio social, los filósofos aseguraban que la *"legislación lo explica todo al fin* de *cuentas"* y creían que la cuestión quedaba resuelta con esta respuesta corta, pero instructiva. Pero esta "legislación" era para ellos, en primer término, el *"derecho público"*, el "gobierno" de cada uno de los países dados. En las primeras décadas del siglo XIX este punto de vista ha ido abandonándose cada vez más. Se pregunta uno si no habría que buscar en el *derecho civil* las raíces de las *instituciones políticas*.[31] Y se contesta afirmativamente.

30.- K. Marx *El Capital*, libro primero t. I.

31.- Después de los acontecimientos de fines del siglo pasado y comienzos del actual ya no era tan fácil creer que la "opinión pública" rige al mundo: estos acontecimientos han demostrado más de una vez la debilidad de dicha opinión.

"Tantos acontecimientos decididos por la fuerza, tanto crímenes absueltos por el éxito, tantas virtudes lesionadas por la acusación, tantos infortunios insultados por el poder, tantos sentimientos generosos convertidos en objeto de befa, tantos cálculos viles comentados hipócritamente: todo hace abandonar su esperanza a los hombres más fieles al culto de la razón", escribía Mme. de Stael en el año VIII de la República Francesa. *(De la littèrature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales. Discours préliminaire).* Sin duda todos

Ha sido por el estudio de las instituciones políticas, dice Guizot, *que la mayoría de los escritores, eruditos, historiadores o publicistas, han procurado conocer el estado de la sociedad, el grado o el género de su civilización. Habría sido más atinado estudiar primeramente la sociedad misma; para conocer y comprender sus instituciones políticas. Antes de convertirse en causa, las instituciones son un efecto; la sociedad los produce antes de ser a su vez modificada por ellas: y en vez de buscar en el sistema o en las formas de gobierno el estado del pueblo es menester examinar ante todo el estado del pueblo para saber cuál ha sido y cuál ha podido ser el gobierno... La sociedad, su composición, el modo de ser de los individuos de acuerdo a su situación social, las relaciones de las diversas clases de individuos, el estado de las personas, en fin, esta es, sin duda, la primera cuestión que llama la atención del historiador que quiere observar la vida de los pueblos y del publicista que quiere saber cómo han sido gobernados.*[32]

He aquí una negación total de las nociones históricas de los "filósofos". Pero Guizot va más lejos aún en su análisis de la "composición de la sociedad". Él dice que en todos los pueblos modernos el *estado* de *las personas* está estrechamente vinculado al *estado* de la propiedad territorial y que, en consecuencia, "el estudio del estado de las tierras debe preceder al estudio del estado de las personas":

Para comprender las instituciones políticas es menester conocer las diversas condiciones sociales y las relaciones entre ellas. Para comprender las diversas condiciones sociales hay que conocer la naturaleza y las relaciones de las propiedades.[33]

---

los utopistas de la época de la Restauración y de Luis Felipe estaban firmemente convencidos de que la opinión pública regía al mundo. Era el principio fundamental de su filosofía de la historia. Pero aquí no nos interesa la psicología de los utopistas.

32.- Ensayos sobre la historia de Francia, 10ª ed., pp 73-74. París, 1860. La primera edición de estos ensayos apareció en 1822.

33.- *Ibid.*, pp. 75-76.

Desde este punto de vista estudia Guizot la historia de Francia durante el reinado de los merovingios y los carolingios. En su historia de la revolución inglesa, Guizot va un paso más allá y considera que este acontecimiento es un episodio de la lucha de clases de la sociedad moderna. Ya no es más "el estado de la propiedad territorial" sino las relaciones de propiedad en general que constituyen ahora para é1 el fundamento de los movimientos políticos.

Agustín Thierry llegó a un punto de vista parecido. En sus estudios sobre la historia de Inglaterra y de Francia, Thierry considera al movimiento de la sociedad el resorte oculto de los acontecimientos políticos, y está lejos de creer que la opinión pública dirige al mundo. Esta no es para él nada más que la expresión más o menos adecuada de los intereses sociales. He aquí, como ejemplo, el modo suyo de interpretar la lucha del parlamento inglés contra Carlos I.

Todo personaje cuyos abuelos habían sido enrolados en el ejército de invasión, abandonaba su castillo y se dirigía al campo real para tomar el comando que su título le asignaba. Los habitantes de las ciudades y los puertos se dirigían en masa al campo opuesto... Los descastados, las personas que no admitían otra ocupación que la del goce sin molestias, de cualquier casta que fueran, se enrolaban en las tropas reales, que defendían intereses concordantes con los propios; mientras que las familias de la casta de los antiguos vencedores, que la industria había ganado, se unían al partido de las comunas. La guerra se sostenía de una parte y otra sobre la base de estos intereses positivos. El resto no era más que apariencia o pretexto. Los que asumían la causa de los súbditos eran en su mayoría presbiterianos, es decir que, inclusive en religión, no querían ningún yugo. Los que sostenían la causa contraria eran episcopales o papistas; eran hombres a quienes les gustaba encontrar, hasta en las formas del culto, la posibilidad de un dominio a ejercer y de impuestos a imponer.[34]

34.- Agustin Thierry: *Oeuvres complètes*, libro VI, 100 ed., París, 1866. El artículo citado: "Ideas sobre las revoluciones de Inglaterra" se publicó en *Le censeur europées*n en 1817, es decir, algunos años antes de la aparición de los *Ensayos* de Guizot.

Es bastante claro, pero *parece más claro de lo que es en realidad.* En efecto, las revoluciones políticas son una consecuencia de la lucha de clases, en la cual se combate por intereses *económicos.* Pero ¿qué causa hace adquirir tal o cual forma a los intereses económicos de una clase dada? ¿Cuál es la causa que engendra las clases en el seno de una sociedad? Agustín Thierry menciona a *la industria;* pero esta noción es confusa en él, y para evitar el equívoco se remonta hasta la invasión: la conquista de Inglaterra por los normandos. Es por lo tanto a la invasión que deben su origen las clases cuya lucha originó la revolución inglesa: *"todo esto se remonta hasta una conquista,* dice; *hay una conquista* en *la base* de *todo".* Pero ¿qué es una conquista? ¿No nos lleva la conquista a la actividad del "gobierno", del cual justamente tratamos de dar una explicación? Y aun dejando de lado el hecho de que una conquista nunca puede darnos aclaración sobre los *resultados sociales* de tal conquista. Antes de que la Galia fuera conquistada por los bárbaros, ya lo había sido por los romanos. En el *plano social* los resultados de estas conquistas han sido completamente diferentes. ¿Por qué razón? Sin ninguna duda, la situación de los galos en los tiempos de César era distinta de la situación que tenían en el siglo V. Hay asimismo razones para dudar de que los conquistadores romanos no se parecieran de ninguna manera a los conquistadores "bárbaros" a los francos ya los borgoñones. Pero ¿no se explican a su vez todas estas diferencias por otras conquistas? Podemos enumerar todas las conquistas *conocidas* y todas las conquistas *verosímiles* y seguiremos dando vueltas en círculo; siempre llegamos a la inevitable conclusión de que en la vida de los pueblos existe algo, una *x,* una incógnita: ¿de dónde proviene la fuerza de los pueblos mismos y de las diferentes clases que existen en su seno? ¿Qué origen tienen, qué *dirección* y qué *modificaciones* se han producido en ellos? En una palabra, es claro que existe algo que constituye la

base de esta misma fuerza, y se trata de determinar la naturaleza de esta incógnita.[35]

Guizot se debate en medio de las mismas contradicciones. ¿Cuál es el origen de estas *"relaciones de propiedad"* en los pueblos que Guizot estudia en sus *Ensayos?* Es el comercio de *los conquistadores.*

Después de la conquista, los francos se convirtieron en propietarios [territoriales]... *La independencia absoluta de su propiedad* [territorial] *era un derecho, del mismo modo que el de sus personas: esta independencia no tenía entonces otra garantía que la fuerza del propietario, pero éste, al utilizar su fuerza para defenderla, creía ejercer su derecho, etc.*[36]

No es menos notable que para Guizot, es tan sólo en los Estados modernos donde el estado de las personas está ligado al de la propiedad territorial.

Ni Mignet, ni ningún otro historiador francés de la misma época (y los historiadores franceses de este tiempo son, en muchos sentidos, notables) pudo resolver la dificultad que había detenido a Guizot y a Thierry. Se reconocía francamente ya que era menester buscar las causas de la evolución de una sociedad en las relaciones económicas. Se comprendía ya perfectamente que en la base de los *movimientos políticos* había *intereses económicos* que se imponían por medio de ellos. y *después* de la gran Revolución Francesa este combate épico de la burguesía contra la

---

35.-Augustin Thierry debía a Saint Simon sus puntos de vista históricos más lúcidos. Saint Simon hizo mucho por esclarecer el movimiento histórico de la humanidad. Pero no llegó a determinar la *x* de la que hablamos en el texto. Para él, es en el fondo la *naturaleza humana* que constituye la causa suficiente de la evolución de la humanidad. Thierry comete el mismo error de los filósofos materialistas del siglo XVII. Dicho sea de pasada, tenemos la esperanza de poder exponer en un estudio especial el punto de vista de Saint Simon.

36.-*Guizot:* Ensayos..., pp. 81 y 83. (Plejánov cita a Guizot, añadiendo los adjetivos *fonciers* (territoriales) a las las palabras *propiétaires y propriété*.

nobleza y el clero,[37] no podía dejar de ser entendido. Pero estos historiadores no estaban en condiciones de explicar el *origen* de la estructura económica de una sociedad. Y si hablaban de éste, lo hacían recurriendo a las conquistas, y volvían al punto de vista del siglo XVIII, pues un conquistador es siempre un "legislador", simplemente un legislador venido de fuera.

Por lo tanto, Hegel se había visto obligado, contra su voluntad, por así decirlo, a buscar en el *estado social de los pueblos* (en la "propiedad") la solución del enigma planteado por su destino histórico. Por su parte, los historiadores franceses de la época de la Restauración apelaron *deliberadamente* "a los *intereses* positivos", a la situación económica para explicar el origen y el desarrollo de las diferentes formas de *"gobierno"*. Pero ni el uno ni la otra, ni el filósofo idealista ni la investigación histórica positiva llegaron a resolver el gran problema que se les planteaba inevitablemente: "¿de qué dependen, por su parte, *la estructura de la sociedad, las relaciones de propiedad?* Y mientras este gran problema no estuvo resuelto, las investigaciones emprendidas en nombre de la ciencia -que en Francia lleva el nombre de *ciencias morales y políticas* carecieron de una base realmente científica y se pudo, durante todo este periodo, oponer con razón a estas pre-

---

37.- Los historiadores liberales de la época de la Restauración suelen hablar de la *lucha de clases* y, más aún, *la mencionan con mucha simpatía*. Ni siquiera se asustan de las efusiones de sangre. "Lo repito, pues –exclama Thiers en una nota de su *Historia de la Revolución Francesa*–, la guerra, es decir, la revolución, era necesaria. Dios sólo ha concedido la justicia a los hombres al precio de los combates". Mientras *la burguesía* no había terminado su lucha contra la *aristocracia* los teóricos de la burguesía nada habían tenido que objetar a la lucha de clases. La aparición en la escena histórica del proletariado en lucha contra la burguesía modificó sensiblemente las ideas de esos teóricos que acabamos de mencionar. En la actualidad la lucha de clases es para ellos un punto de vista demasiado *"estrecho"*. *Tempora mutantur* et *nos mutamur in illis!* [Los tiempos cambian y nosotros cambiamos con ellos].

tendidas "ciencias" las únicas que podían pasar por "exactas": las matemáticas y las ciencias naturales.

Por lo tanto, la tarea del *materialismo dialéctico* había sido fijada de antemano. La filosofía que había prestado, en el curso de los siglos precedentes, tantos servicios a las *ciencias naturales,* debía liberar a las ciencias sociales del laberinto de sus contradicciones. Cumplida esta tarea, la filosofía podía decir: *"He cumplido con mi deber y me puedo retirar",* dado que, en el futuro, las *ciencias exactas* habrían de volver inútiles las *hipótesis de los filósofos.*

Los artículos de Marx y de Engels en los Anales Franco-Alemanes (París, 1844); *La sagrada familia* de los mismos autores; *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels; la *Miseria de la filosofía* de Marx; el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels; *El trabajo asalariado y el capital* de Marx contienen ya los rasgos netos y bien formulados de la nueva concepción de la historia. Pero es en la *Crítica de la economía política* de Marx (Berlín, 1859) donde nos encontramos con una exposición sistemática, aunque resumida:

En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas de producción material. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres que determina su ser; por el contrario, es su ser social que determina su conciencia.[38]

¿Qué son estas *relaciones* de *producción?* Son lo que se llama jurídicamente, las *relaciones* de *propiedad,* la propiedad a que se refería Guizot y Hegel. La teoría de Marx responde

---

38.- K. Marx-F. Engels: *Estudios filosóficos*.

justamente, con la explicación del origen de estas relaciones, a la pregunta que los hombres de ciencia y los filósofos no habían podido contestar antes de él.

El hombre, con su *"opinión"* y su *"cultura"*, es un producto del medio social, como lo sabían muy bien los *materialistas franceses* del siglo XVIII, aunque a menudo lo olvidaran. La evolución histórica de la "opinión pública", como toda la historia humana, es un *proceso regido por leyes,* como lo proclamaron los idealistas alemanes del siglo XIX. Pero este proceso no está determinado por las propiedades del *"espíritu universal"*, como creían los idealistas, sino por *las condiciones reales* de la *existencia humana.* Las formas de "gobierno", de las cuales tanto hablan los filósofos, tiene su origen en lo que Guizot llama brevemente la *sociedad* y en lo que Hegel llamaba la *sociedad civil.* Pero la sociedad civil está *determinada* en su desarrollo por el desarrollo de *las fuerzas productivas que están a disposición de los hombres.* La concepción elaborada por Marx de la historia, que los ignorantes consideran *estrecha y unilateral* es en realidad el producto legítimo de una larga *evolución* de las ideas históricas. Esta concepción las contiene a todas las otras, en la medida en que éstas tienen un valor real, y les asegura una base más sólida que la que nunca pudieron tener en la época en que cada una de ellas predominaba. Es por esto que, para utilizar la expresión de Hegel ya citada, es *la más desarrollada, la más rica, la más concreta.*

Los filósofos del siglo XVIII hablaban constantemente de la *"naturaleza humana"*, a la cual encomendaban la explicación de la historia de la humanidad y la indicación de las cualidades que debía tener una *"legislación perfecta"*. Este pensamiento constituye el fundamento de todas las utopías; en su construcción ideal de una *sociedad perfecta,* los utopistas partían siempre de consideraciones sobre la naturaleza humana. La *"conquista"* de Agustín Thierry y Guizot nos lleva a sí mismo a la naturaleza humana, es decir, a la "naturaleza" más o menos arbitraria de los conquistadores

que ellos describen con mayor o menor acierto.[39] Pero si la *naturaleza humana* es una *constante,* es perfectamente absurdo querer utilizarla para explicar los *destinos históricos* esencialmente *variables* de la humanidad. Si ésta es variable, hay que preguntarse de dónde provienen estas variaciones. Los idealistas alemanes, maestros de lógica, reconocían que la naturaleza humana es una ficción poco lograda. Ellos colocaban los resortes ocultos del movimiento de la historia *fuera del hombre* que, según ellos, se limitaría a obedecer los impulsos irresistibles de estas fuerzas. Pero la fuerza motriz era el *Espíritu universal,* es decir, un aspecto de la naturaleza *humana pasado por el filtro de la abstracción.* La teoría de Marx pone fin a todas estas ficciones, a todos estos dédalos, a todas estas contradicciones. *El hombre, al actuar con su trabajo sobre la naturaleza, fuera de él provoca la transformación* de *su propia naturaleza.* La naturaleza humana tiene, por consiguiente, una historia, y para enterarse de esta historia hay que comprender cómo se realiza la acción humana sobre la naturaleza que *le es exterior.*

Helvecio ha intentado explicar la evolución de las sociedades humanas basándola en las *necesidades físicas* de *los hombres.* Su tentativa estaba destinada al fracaso, dado que, hablando con rigor, no había que considerar las necesidades

39.- En los *Ensayos* ya citados Guizot invoca expresamente *"las necesidades de la naturaleza humana* ". Thiers se esfuerza por demostrar en el segundo capítulo de su libro De *la propriété* que "la observación de la naturaleza humana es el método que ha de seguirse para descubrir y demostrar los derechos del hombre en la sociedad". Ningún filósofo del siglo XVIII habría tenido algo que objetar a semejante "método". Más aún, los utopistas comunistas y socialistas combatidos por Thiers no hubieran tenido que formular ninguna observación contraria. Cada una de estas dos concepciones de la naturaleza humana servía constantemente para fundamentar sus consideraciones sobre la organización social. En esto el punto de vista de los utopistas no se distingue del de sus adversarios. No es necesario decir que esto no les impedía "deducir" de aquí unos derechos del hombre que no eran los de Thiers, por ejemplo.

de los hombres, sino las *maneras* y los medios de satisfacerlas.

El animal tiene sus necesidades físicas, del mismo modo que el hombre. Pero los animales *no producen;* solamente se apoderan de objetos cuya producción es una exclusividad de la naturaleza, por así decirlo. Para apoderarse de estos objetos emplean *sus órganos:* dientes, lengua, miembros, etc. La adaptación de un animal al medio ambiente natural se realiza, pues, mediante la transformación de sus órganos, mediante transformaciones en *su estructura anatómica.* La cosa no es tan fácil para el animal que se llama orgullosamente *homo sapiens.*

El hombre desempeña frente a la naturaleza el papel de una potencia natural. Las fuerzas de su cuerpo, brazos, piernas, cabeza y manos, se ponen en movimiento para asimilar materias, dándoles una forma útil a la vida.[40]

El hombre *produce* y, en el curso de este proceso de producción, utiliza *instrumentos.*

Si dejamos de lado la toma de posesión de subsistencias ya encontradas –la recolección de frutos, por ejemplo, en la cual los órganos del hombre sirven de instrumento– vemos que el trabajador se adueña inmediatamente no del objeto, sino del medio de su trabajo, convirtiendo así las cosas exteriores en órganos de su propia actividad, órganos que añade a los suyos de manera de extender, a pesar de la Biblia, su cuerpo natural.[41]

Es en este sentido que la lucha humana por la existencia se distingue esencialmente de la lucha de los otros animales: el animal que fabrica utensilios *(the tool making animal)* se adapta al medio ambiente natural modificando sus *órganos artificiales.* Frente a estas modificaciones, las modificaciones de su *estructura anatómica* desaparecen, como *totalmente insignificantes.* Darwin dice, por ejemplo, que los europeos establecidos en América experimentan modificaciones extremadamente rápidas. Pero, según el mismo Darwin, estas modificaciones son *ínfimas,* absolutamente nulas en

---

40.- K. Marx: *El Capital*, libro primero, t. I.

41.- *Ibidem.*

comparación con las innumerables modificaciones que afectan a los *órganos artificiales* de los americanos. Por lo tanto, en cuanto el hombre se convierte en un animal que fabrica instrumentos, entra en una nueva fase de su evolución: termina su evolución *zoológica* e inicia su carrera *histórica.*

Darwin se opone a la opinión que pretende que ningún animal puede utilizar instrumentos y cita varios ejemplos que prueban lo contrario; en estado natural el chimpancé utiliza una piedra para romper la cáscara demasiado dura de un fruto salvaje; en la India los elefantes domesticados arrancan ramas de los árboles y las utilizan para ahuyentar los insectos, etc. Todo esto puede ser verdad. Pero no hay que olvidar ante todo que los *cambios cuantitativos* se convierten en diferencias *cualitativas.* La utilización de instrumentos, que encontramos en los animales, es tan sólo rudimentaria. La influencia de éstos sobre su existencia es *ínfima;* en cambio, en la vida de los hombres la utilización de instrumentos tienen una influencia *decisiva.* En este sentido dice Marx:

El empleo y la creación de medios de trabajo, si bien se encuentran en germen en algunas especies animales, caracterizan eminentemente al trabajo humano.[42]

Es evidente que los medios mecánicos de trabajo no son los únicos que utiliza el hombre. Pero Marx los considera como los más característicos. Estos medios constituyen lo que él llama *el sistema óseo y muscular de la producción.* Sus vestigios presentan, para quien quiera juzgar las *formas sociales económicas que hoy han desaparecido,* el mismo valor que tienen los esqueletos fósiles para el estudio de especies animales desaparecidas.

Lo que distingue a una época económica de otra no es tanto lo que se fabrica, sino la manera de fabricarlo, los medios de trabajo usados para la fabricación.[43]

Imbuidos de prejuicios idealistas, los historiadores y los sociólogos que antecedieron a Marx no suponían siquiera

42.- *Ibidem.*

43.- *Ibidem.* Subrayado por Plejánov.

hasta qué punto era éste, *esta tecnología fósil un medio precioso de llegar a descubrimientos importantes.*

Darwin ha llamado la atención sobre la historia de la tecnología natural, es decir, sobre la formación de los órganos de las plantas y los animales, considerados como medios de producción para su vida. La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no sería digna de semejantes investigaciones? ¿y no sería más fácil llevar esta empresa a buen fin, dado que como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que la primera ha sido hecha por nosotros, y la segunda no?[44]

En nuestros días, los historiadores de la civilización hablan de una Edad de Piedra, de Bronce, de Hierro. Esta división de la prehistoria se basa en los principios materiales que servían a la producción de armas y de instrumentos. Estas épocas se dividen en distintos periodos: por ejemplo, el periodo de la piedra tallada y el de la piedra pulida. Los historiadores de la civilización no desprecian, pues, en modo alguno la tecnología fósil. Desgraciadamente, en este terreno se contentan con generalidades que sólo pueden llevar a lugares comunes. Y sólo se entra en este terreno por falta de otros datos, en razón de la falta de medios más eficaces, apresurándose a abandonarlo en el periodo de la historia propiamente dicha, en cuanto se descubren otros datos que se juzgan más dignos del hombre y de su razón. En este sentido se sigue casi siempre el ejemplo del siglo XVIII. Este comportamiento fue el de Condorcet cien años atrás.

En su célebre *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* Condorcet empieza por describir el desarrollo de las fuerzas de producción de los hombres primitivos, desde las "artes" más rudimentarias hasta los albores de la agricultura. Condorcet llega hasta declarar que *el arte de fabricar armas, de preparar los alimentos, de procurarse los*

44.- *Ibidem*, t. II.

utensilios necesarios para esta operación, la de conservar estos mismos alimentos durante cierto tiempo, y hacer provisiones, fueron... el primer rasgo que distinguió a la sociedad humana de la sociedad de varias especies animales.[45]

Condorcet comprende al mismo tiempo que un "arte" tan importante como la agricultura debió ejercer una considerable influencia sobre la *estructura* de la sociedad. Pero ya la *"tercera época"* de la historia humana abarca para él *"los progresos de los pueblos agricultores hasta la invención de la escritura alfabética";* la cuarta época es la del progreso del espíritu humano en Grecia, hasta los tiempos de *la división de las ciencias* en el siglo de Alejandro; la quinta se caracteriza por los *progresos* de *la ciencia,* etc. Sin darse cuenta, Condorcet modifica enteramente su principio de clasificación y se ve enseguida que si no habla en los comienzos del desarrollo de las fuerzas productivas es porque no puede hacerlo. Del mismo modo, se ve que los "progresos" realizados por los hombres en el terreno de la producción y de la vida material en general no son para Condorcet nada más que una *escala graduada* que le permite aquilatar los progresos del espíritu humano, a los cuales deben los hombres todo.

Para Condorcet los medios de producción eran el *efecto* y las facultades intelectuales del hombre, su espíritu, la *causa.* Y como, siendo buen metafísico, estaba cerrado a esta dialéctica inmanente a todo proceso natural o social, por la cual la *causa* sólo es *causa* después de haber sido *efecto, y todo efecto,* a su vez, se convierte en *causa;* como no advertía la existencia de esta dialéctica nada más que en los casos en que se manifestaba en la forma particular de una *acción recíproca* prefería naturalmente tomar el toro por las astas y dirigirse directamente a la causa todas las veces que podía, todas las veces que no estaba obligado a proceder de otro modo. El espíritu humano era para él el gran motor del progreso humano, y Condorcet, como todos los *"filósofos"*, atri-

---

45.- *Loc. cit*, Primera época, ed. del año III, pág. 22.

buye a este espíritu una tendencia natural al *progreso.* Esto es muy superficial. Pero seamos justos, ¿los historiadores modernos de la civilización están muy lejos del punto de vista de Condorcet?[46]

Resulta claro como el día que la utilización de los instrumentos, por imperfectos que éstos sean, presupone un desarrollo relativamente considerable de las facultades intelectuales. Mucha agua ha corrido bajo los puentes antes de que nuestros antepasados antropoides hayan podido tener "espíritu". ¿Cómo lo adquirieron? No es la historia lo que se debe interrogar aquí, sino la zoología. Darwin ha dado la respuesta de la zoología. Por lo menos, ha demostrado como fue *posible* a la evolución zoológica llegar al punto en cuestión. Por cierto, el "espíritu" antropoide desempeña, en la hipótesis de Darwin, un papel bastante pasivo, dado que ya no se trata en esta hipótesis de su pretendida tendencia natural al progreso, pues se sabe que es empujado hacia delante por un conjunto de circunstancias cuya naturaleza es nada menos que sublime. Así es que, según Darwin *el hombre jamás habría obtenido su posición preponderante en el mundo si no hubiera contado con el uso* de *sus manos, instrumento tan admirablemente apropiado para obedecer a su voluntad.*[47]

46.- Por otra parte, los economistas en nada cedían al respecto a los historiadores de la civilización. Tomemos por ejemplo lo que escribe Michel Chevalier sobre los progresos realizados por la fuerza productiva del trabajo. "El poder productivo del hombre se desarrolla de manera continua en el encadenamiento sucesivo de las edades de la civilización. Este desarrollo es una de las numerosas formas que reviste el progreso mismo de la sociedad, y no es la menos impresionante. ("Exposición Universal de 1856". *Rapport du Jury Internationai.* Introducción de Michel Chevalier, p. XIX). En consecuencia, lo que empuja a la humanidad hacia adelante es *el progreso,* una esencia metafísica que, entre muchas otras formas reviste también la del desarrollo de las fuerzas productivas. Siempre es la misma vieja y eterna historia de la personificación idealista de los objetos del pensamiento, de los productos de la abstracción; es siempre la forma arrojada por los cuerpos en movimiento que debe explicarnos los misterios de su movimiento.

47.- *El origen del hombre...*, p. 50, ed. Schleicher.

Es lo que ya afirmaba Helvecio: los progresos de las extremidades pasan *–horribile dictu–*[48] por ser la causa de los del cerebro y, lo que es aún más grave, los progresos de 1as extremidades no provendrían del espíritu antropoide: se deberían a la influencia del medio ambiente natural.

Sea como fuere, la zoología trasmite a la historia su *homo* ya en posesión de las actitudes necesarias para la invención y la utilización de los instrumentos primitivos. La tarea del historiador consiste pues únicamente en *seguir* el desarrollo de los órganos artificiales y revelar su influencia sobre el desarrollo del espíritu, así como la zoología lo ha hecho en lo referente a los *órganos naturales.* Ahora bien, si el desarrollo de éstos últimos fue influido por el medio natural, es fácilmente concebible que haya ocurrido lo mismo en el caso de los *órganos artificiales.*

Los habitantes de un país desprovisto de metales están en la imposibilidad de inventar instrumentos superiores a las herramientas de piedra. Para que el hombre pueda domesticar al caballo, a los cuadrúpedos de cuernos, al carnero, etc., que han desempeñado un papel tan importante en el desarrollo de sus fuerzas productivas, ha sido necesario habitar regiones en donde estos últimos, es decir, sus antecesores zoológicos, vivían en estado salvaje. El arte de la navegación no se ha iniciado en las *estepas,* etcétera. El medio natural, el *medio geográfico,* su pobreza o su riqueza, han ejercido por lo tanto una indiscutible influencia sobre el desarrollo de la industria. Además, el carácter del medio geográfico ha desempeñado otro papel mucho más notable en la historia de la cultura.

No es la fertilidad absoluta del suelo, sino más bien la diversidad de sus cualidades químicas, de su composición geológica, de su configuración física y la variedad de sus productos naturales, que forma la base natural de la división social del trabajo y que excitan al hombre en razón de

48.- Es horrible decirlo.

las condiciones multiformes en medio de las cuales se encuentra, a multiplicar sus necesidades, sus facultades, sus medios y modos de trabajo.

Es la necesidad de dirigir socialmente una fuerza natural, de servirse de ella, de economizarla, de apropiársela en un plano superior mediante obras de arte, en una palabra, la necesidad de domeñarla, lo que desempeña el papel decisivo en la historia de la industria. Tal ha sido la necesidad de regular y distribuir el curso de las aguas en Egipto, en Lombardía, en Holanda, etc. Lo mismo ocurre en la India, en Persia, etc., en donde la irrigación por medio de canales artificiales proporciona al suelo no sólo el agua indispensable sino también los abonos minerales que absorbe en las montañas y deposita en su limo.[49]

Es así, pues, que el hombre obtiene en el medio natural los elementos necesarios para la creación de órganos artificiales con los cuales combate a la naturaleza. El carácter del medio natural determina el carácter de su actividad productora, de sus *medios de producción. Pero los medios de producción determinan las relaciones recíprocas de los hombres en el proceso de producción* tan inevitablemente como el armamento de un ejército determina toda la organización de éste, todas las relaciones recíprocas de los individuos que la componen. Pero las relaciones recíprocas de los hombres en el proceso social de la producción determinan toda la estructura de la sociedad. La influencia del medio natural sobre esta estructura es, por lo tanto, indiscutible. *El carácter del medio natural determina el del medio social.*

Un ejemplo:

Es la necesidad de calcular los periodos de desborde del Nilo lo que creó la astronomía egipcia y, al mismo tiempo, el dominio de la casta sacerdotal como directora de la agricultura.[50]

Pero esto es tan sólo un aspecto del asunto. Es menester considerar aún otro aspecto, si no se quiere llegar a conclusiones totalmente erróneas.

---

49 y 50.- *El Capital*, libro primero, t. II.

Las relaciones de producción son el *efecto;* las fuerzas productivas son la *causa.* Pero el *efecto,* por su parte, se convierte en causa; las relaciones de producción se convierten en una nueva fuente de desarrollo de las fuerzas productivas. Esto lleva a un doble resultado:

1º. La influencia recíproca de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas tiene por efecto un *movimiento social* que tiene su lógica y sus leyes independientemente del medio natural.

Un ejemplo: la propiedad privada es siempre, en la fase primitiva de su desarrollo, el fruto del trabajo del mismo propietario –como es muy fácil observarlo en las aldeas rusas. Pero llega necesariamente un momento en que se convierte en lo contrario de lo que era antes: presupone el trabajo de otro, se convierte en propiedad privada *capitalista,* como podemos verlo todos los días en las aldeas rusas. Este fenómeno es uno de los efectos de la ley inmanente que rige la propiedad privada. Todo lo que puede hacer en tal caso el *medio natural es acelerar este movimiento favoreciendo el desarrollo de las fuerzas productivas.*

2º. Como la evolución social tiene su lógica propia, independientemente de toda influencia directa del medio natural, puede ocurrir que el mismo pueblo, a pesar de habitar el mismo país y de que sus cualidades físicas siguen siendo las mismas, posea en diferentes épocas de su historia a instituciones sociales y políticas que sean poco semejantes, cuando no completamente diferentes las unas de las otras. Se ha querido extraer de esto la conclusión de que el medio geográfico no tiene ninguna importancia en la historia de la humanidad. Es una conclusión completamente errónea.[51]

51.- El mismo Voltaire negaba superficialmente la influencia del medio geográfico sobre las sociedades humanas, influencia que, por su parte, era afirmada por Montesquieu. Hemos visto que Holbach, envuelto en las contradicciones traídas por su método metafísico, a veces la negaba y a veces la admitía. En líneas generales, la confusión que ponen en el estudio de esta cuestión los metafísicos de todos los colores es una de las ilustraciones más elocuentes de la debilidad de este método.

Los pueblos que habitaban la isla británica en los tiempos de César estaban sometidos al mismo medio geográfico que los ingleses de la época de Cromwell. Pero los contemporáneos de Cromwell disponían de fuerzas de producción mucho más poderosas que las poblaciones de la época de César. El medio geográfico ya no actuaba sobre ellos del mismo modo, puesto que reaccionaban ante su medio natural de un modo completamente distinto. Las fuerzas productivas de Inglaterra en el siglo XVII eran el resultado de su historia. Y en el curso de esta historia el medio geográfico nunca dejó de *ejercer su influencia, aunque de modo muy diverso sobre la evolución económica del país.*

Las relaciones recíprocas entre el hombre social y el medio geográfico son *extremadamente variables.* Estas relaciones se modifican con cada nuevo paso hacia adelante de las fuerzas productoras del hombre en el curso de su desarrollo. De aquí se desprende que el efecto ejercido por el medio geográfico sobre el hombre social *tiene resultados diferentes en las diferentes fases del desarrollo de estas fuerzas.* Pero las modificaciones que sobrevienen en las relaciones que existen entre el hombre y su lugar de residencia no tienen nada de *fortuito.* Su sucesión constituye un *proceso sometido a leyes.* Para comprender este proceso es menester ante todo pensar que el medio natural es un *factor importante en el movimiento histórico de la humanidad, no a causa de la influencia que ejerce sobre la naturaleza humana, sino a causa* de *su influencia sobre el desarrollo* de *las fuerzas productivas.*

La temperatura de este país (la referencia es a la zona templada de Asia. *N. del A.), debe ser, si se tiene en cuenta la naturaleza de las estaciones que no presentan variaciones extremas, aproximadamente la de la primavera. Pero es imposible, que en semejante país, los hombres sean despiertos y de espíritu alerta, que soporten penurias y trabajos... Si los asiáticos son vacilantes, flojos, de carácter menos belicosos y más blandos que los europeos, hay que buscar la causa esencial en la naturaleza de las estaciones. Como no sufren grandes variaciones, estas estaciones son*

para ellos casi idénticas, y pasan insensiblemente del calor al frío. En estas condiciones de temperatura, el alma ya no experimenta esas emociones vivas, el cuerpo no experimenta cambios bruscos, unos y otros confieren al hombre, evidentemente, un carácter más recio, más rudo, más violento, que cuando vive en condiciones invariables de temperatura; pues estos pasajes bruscos de un extremo a otro despiertan el espíritu del hombre y lo hacen salir del estado de pereza e indolencia.

Hace mucho tiempo que estas líneas fueron escritas por Hipócrates.[52] Pero aún en nuestros días hay muchos escritores que no han ido más allá en su manera de encarar y juzgar la influencia del medio geográfico sobre la humanidad. A tal zona, a tal raza, a tal moral, a tal filosofía corresponden ineluctablemente tales instituciones políticas y sociales.[53]

Todo esto parece muy plausible, pero es en realidad tan superficial como todas las otras tentativas que se han hecho para explicar los fenómenos de la evolución social mediante tal o cual concepto de la *"naturaleza humana".*

Buckle ha dicho muy bien: la influencia del clima y del suelo sobre el hombre no es *directa,* sino *indirecta.*

Tanto la una como la otra han tenido consecuencias capitales sobre la organización general de la sociedad y han provocado las grandes y notables diferencias que

---

52.- *Sobre los aires, las aguas y los sitios.* Traducción con texto en frente de Coray. París, 1800, pp. 76-85.

53.- "Así como el Asia oriental tiene una naturaleza física propia, también está ocupada por una raza particular, la raza mongólica... En los mongoles el temperamento melancólico parece predominar; la inteligencia, de alcance medio, se ejerce sobre los detalles, pero no se remonta hasta las ideas generales o hasta las llevadas especulaciones de la ciencia y la filosofía. Ingenioso, inventivo, lleno de sagacidad para las artes útiles y las comodidades de la vida, el mongol no sabe, sin embargo, generalizar su empleo. Vuelto enteramente hacia las cosas de la tierra, el mundo de las ideas, el mundo espiritual, está cerrado para él. Toda su filosofía y su religión se reducen a un código de moral social que se limita a expresar los principios y las reglas de convivencia humana que deben observarse a fin de que pueda existir la sociedad". A. Guyot, *op. cit.*, p. 269.

existen entre las naciones y que se atribuyen a la diferencia fundamental de las diversas razas que componen la *humanidad*.[54]

Buckle suscribe de buen grado la observación de J. S. Mill: *entre todas las maneras de sustraerse a un estudio del efecto ejercido sobre el espíritu humano por las influencias sociales y morales, hay una, la más común de todas que consiste en atribuir las diferencias en el comportamiento y el carácter a diferencias inherentes y naturales.*

Pero cuando habla de la influencia de la naturaleza sobre el desarrollo histórico de la humanidad, Buckle recae en los mismos errores que denuncia con tanto ardor y tanta razón en los otros.

Los temblores de tierra y las erupciones volcánicas son más frecuentes en Italia y en la península hispano-

---

54.- *History of Civilization in England.* (Leipzig, 1865, Brockhaus, tomo I, pp. 36-37) . Además, aquí como en todas partes, Buckle no dice nada nuevo. Mucho antes de él, y mejor, el idealista absoluto Hegel supo valorar el efecto que ejerce la naturaleza sobre el hombre por intermedio de las fuerzas productivas y, especialmente, de la organización social. (Ver al respecto su *Curso de Filosofía de la historia).* La hipótesis de una influencia directa del medio geográfico sobre la naturaleza humana o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la naturaleza de la raza, es tan difícil de sostener que quienes la utilizan se ven forzados a prescindir de ella a cada momento. Así, Guyot añade a las líneas citadas en la nota precedente: "La sede principal de la raza mongol es la meseta central del Asia. La vida nómada y las formas patriarcales de estas sociedades [las constituidas por los mongoles *(N. del A.)]*, son las consecuencias de la naturaleza estéril y árida de las regiones que habitan". Del mismo modo Hipócrates concede que la falta de valor de los asiáticos se debe, por lo menos en parte, a las leyes a las cuales están sometidos" *(op. cit.*, p. 86). El gobierno de los pueblos asiáticos es monárquico; ahora bien, "se es necesariamente muy cobarde cuando se está sometido a los reyes" *(op. cit.*, p. 117); "una sólida prueba en apoyo de lo que sostengo lo da en el Asia misma la existencia de todos esos griegos y bárbaros que, regidos tan sólo por sus leyes y no sometidos a un tirano, trabajan para sí y son hombres de prominentes virtudes guerreras" *(op.* cit., p. 88). No es toda la verdad aún, pero nos acercamos a ella.

portuguesa, y tienen allí un efecto más destructivo que en los otros países (de Europa. *N. del A.)* y es aquí precisamente donde la superstición es más fuerte y las clases supersticiosas son más poderosas. Por lo pronto, es en estos países donde el clero ha establecido su dominio; es aquí que se ha manifestado la mayor corrupción del cristianismo y donde la superstición se ha afianzado del modo más sólido *y más durable*.[55]

Así pues, el aspecto general del *habitat* no influye solamente, según Buckle, sobre la *intensidad* del sentimiento religioso de los habitantes, sino también sobre la *posición social* del clero, es decir, sobre el conjunto de la estructura social. Y esto no es todo.

Es un hecho notable que los más grandes pintores y casi todos los grandes escultores de la época moderna han nacido en Italia o en España. En el dominio de las ciencias de la naturaleza, Italia ha proporcionado, sin duda, grandes nombres; pero este número es mucho más reducido que el número de sus artistas y sus poetas.[56]

Son las particularidades físicas de un país, por lo tanto, las que ejercen una influencia decisiva sobre el desarrollo que han tenido en estas regiones las ciencias y las artes. Los partidarios más ardientes de la teoría racista, ¿han sostenido alguna vez una teoría más atrevida y menos fundamentada?

La historia científica del desarrollo espiritual de la humanidad está enteramente por escribirse. Al respecto debemos contentarnos provisionalmente con hipótesis más o menos ingeniosas. Pero hay hipótesis e hipótesis. La de Buckle sobre la influencia de la naturaleza es inconsistente.

La Grecia antigua brilló efectivamente tanto por sus pensadores como por sus artistas. Y, sin embargo, la naturaleza de Grecia es apenas menos majestuosa que la de Ita-

---

55.- *History of Civilization in England*, p. 113.

56.- *Ibidem* p. 114.

lia o la de España. Aún si se reconoce que su influencia sobre la imaginación humana es más fuerte en Italia que en la patria de Pericles, basta recordar que la Magna Grecia comprendía precisamente a la Italia meridional y a las islas vecinas, y que este hecho no le impidió "producir" un gran número de pensadores.

En la Italia y la España modernas las bellas artes tienen, como en todas partes, su historia. El apogeo de la pintura italiana se sitúa en un periodo determinado de tiempo, que no excede los 50 o los 60 años.[57] En España la pintura conoció sólo un breve florecimiento. No estamos en absoluto en condiciones de indicar las causas que motivaron el florecimiento de la pintura italiana precisamente en esta época (desde el último cuarto del siglo xv hasta el primer tercio del siglo XVI) y no en otra, por ejemplo, un medio siglo más temprano o más tarde; pero sabemos perfectamente que la naturaleza de la península italiana nada tuvo que ver en ello: esta naturaleza era en el siglo XV la misma que en el XIII o en el XVII. Pero si la grandeza variable no siempre es la misma, no es porque la constante sea siempre la misma.

En contra de lo que dice Buckle sobre la influencia y el poder del clero en Italia, habremos de objetar que es casi imposible encontrar un ejemplo que contradiga aún más la tesis que pretende sostener. Para empezar, el papel del clero en la *Italia católica* no se parece en nada al del clero en la Roma antigua, aunque las características físicas del país no hayan experimentado modificaciones sensibles. Además, como la Iglesia Católica era una organización internacional, fue por causas no sólo extrañas a las características físicas

---

57.- "En este terreno limitado florecieron consumados artistas: Leonardo da Vinci, Rafael, Miguel Angel, Andrea del Sarto, Fra Bartolommeo, Giogione, Ticiano, Sebastián del Piombo, el Correggio. Y este terreno está netamente limitado: si lo franqueáis por un lado o por otro encontraréis más allá un arte incompleto, y más acá un arte gastado..." H. Taine: *Filosofía del arte.*

del país sino también a su propia estructura social que el Papa, el jefe de la "clase supersticiosa" debió la mayor parte de su poderío.[58] Numerosas veces expulsado por la población romana, "el santo Padre" no pudo volver a la ciudad eterna sino con la ayuda de los Estados transalpinos. La situación absolutamente excepcional de Roma, residencia del jefe de la Iglesia, debía ejercer una influencia considerable sobre el papel del clero en toda Italia. Pero no se debe creer que el clero ha sido siempre más poderoso en Italia que en otros países europeos, en Alemania, por ejemplo. Esto sería un grave error.[59]

Los estudiosos que se han dedicado a la historia de las religiones se inclinan, aún en nuestros días, a mencionar las disposiciones raciales cada vez que una particularidad les llama la atención en la doctrina religiosa de un pueblo y que resulta difícil descubrir su origen. Sin embargo, la evidencia los fuerza a admitir la semejanza original de religiones en vigencia entre los bárbaros y los salvajes que habitan regiones extremadamente diferentes.[60] Del mismo modo, se ven *forzados* a reconocer la influencia considerable que ejerce el modo de vida y los medios de producción de cada

---

58.- Sobre las causas sociales que dieron nacimiento a la organización internacional véase la primera parte del excelente libro de Kautski: *Thomas More y su utopía*.

59.- San Bernardo aconsejaba ya al papa Eugenio III que abandonara a los romanos y cambiara a Roma por el mundo *(urbem pro orbe mutata)*.

60.- "Podríamos citar innumerables diferencias que provienen de las residencias y las disposiciones de una raza. Pero no podríamos descubrir ninguna diferencia de principio. La religión del hombre no civilizado –que se muestra ridículamente primitiva, o que manifiesta un cierto desarrollo poético– es siempre la misma. Naturalismo, animismo, creencia en la brujería, fetichismo o idolatría, sacrificios, presentimiento de una supervivencia después de la muerte [el autor que citamos es un creyente. *(N. del A.)]*. La hipótesis de la supervivencia de las formas y de las relaciones de la vida real, el culto de los muertos y el entierro de los difuntos de acuerdo a tales creencias los hemos encontrado en todas partes". *a religión des peuples non civilisés*, de A. Réville, t. II, pp. 221, París, 1883.

pueblo sobre el carácter de sus creencias.[61] El rechazo de toda consideración vaga e "hipotética" referente a la influencia directa del medio geográfico sobre tal o cual característica del "espíritu humano" sólo puede ser provechoso a la ciencia si se esfuerza en determinar qué parte toma ese medio en el desarrollo de las fuerzas productivas –y por intermedio de esas fuerzas– en el conjunto del desarrollo *social y espiritual,* en una palabra, en el desarrollo *histórico* de los pueblos.

Continuemos:

En un cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es la expresión jurídica de lo mismo, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se habían movido hasta ese momento. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en obstáculos. Entonces se inicia una época de revolución social. El cambio en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la enorme estructura. Cuando se considera estos trastornos, se debe distinguir entre el trastorno material –que puede constatarse de modo científicamente riguroso– de las condiciones de

---

61 "En el último peldaño se encuentra la religión de los comedores de raíces de Australia, que practican la caza, aunque con poca fortuna, y la de los bosquimanos, que se ocupan principalmente de la cría de ganado, la religión se muestra en cambio sanguinaria y cruel en algunas tribus de negros guerreros, mientras que en los pueblos negros dedicados sobre todo a la industria y el comercio –que por otra parte no descuidan la cría de ganado y el cultivo de la tierra–, el culto de la divinidad adopta un aspecto mucho más humano y civilizado, el espíritu del negocio se manifiesta todo el tiempo a través de ciertos ardides en relación a los espíritus. Los mitos de los polinesios manifiestan asimismo a un pueblo de agricultores y pescadores. etc..." (Tiele: *Manual de la historia de las religiones* París. 1880). "En una palabra, no se puede discutir que el ciclo de fiestas –que es la consecuencia tanto de la religión de Jehová como la del Deuteronomio– se apoya en la agricultura, fundamento igual de la vida y de la religión". (J. Wellhausen: "Sacrifices et fetes des Israélitas", *Revue de l'histoire des religions,* tome II, p. 43). Podríamos acumular a voluntad esta clase de citas, cada una de ellas más significativa que la otra.

producción económica y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres toman conciencia de este conflicto y lo llevan a término. Del mismo modo que no se juzga a un individuo por la idea que tiene de sí mismo, no se debe juzgar a una época de trastornos por la conciencia que tiene de sí misma; es menester, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas, sociales y las relaciones de producción.[62]

Todo lo finito tiende a destruirse a sí mismo y a transformarse en su contrario. El lector ve que, según Marx, esto se aplica igualmente a las instituciones sociales o políticas. Toda institución social es, por lo pronto, un "aspecto de la evolución" de las fuerzas productivas, es por así decirlo *la belle épo que* de su vida. Se consolida, se desarrolla, alcanza su apogeo. Instintivamente, los hombres se pliegan a ella y la proclaman *"divina"* o *"natural"*. Pero, poco a poco, llega la vejez; se inicia la declinación. Se percibe entonces que en esta institución no todo es tan hermoso como se creía antes, se inicia la lucha contra ella; se la tacha de "diabólica" o "antinatural" y, finalmente, se la *suprime,* Se llega a este punto porque las fuerzas productivas de la sociedad no son ya las que eran, porque ha realizado nuevos progresos gracias a modificaciones sobrevenidas en las relaciones mutuas de los hombres, en el proceso social de la producción. Los cambios cuantitativos graduales se convierten bruscamente en diferencias cualitativas. Los momentos de estos pasajes bruscos son momentos de salto hacia adelante, de ruptura en la evolución gradual. Es la misma dialéctica que conocemos por haberla descubierto en Hegel; y, sin embargo, no es la misma. En la filosofía de Marx se ha convertido en lo contrario de lo que era en Hegel. Para Hegel la dialéctica de la vida social tenía, en último análisis, como toda la dialéctica de lo Finito una causa mística: la naturaleza del Infinito, del Espíritu absoluto. En Marx depende de causas totalmente

62.- K. Marx: Prefacio de la *Crítica de la economía política.*

reales: del desarrollo de los medios de producción de que dispone la sociedad. *Mutatis mutandis,*[63] Darwin adoptó el mismo punto de vista para explicar el origen de las especies. Y del mismo modo que ya no se necesita a partir de Darwin – para explicar la evolución de las especies– recurrir a la "tendencia innata" de los organismos "al progreso" (tendencia cuya existencia admitían Erasmo, Lamarck y Darwin) ya no necesitaremos, en las ciencias sociales, recurrir a las "tendencias" místicas del "espíritu humano" para rendir cuenta de sus "progresos". *El modo de vivir de los hombres nos basta para explicar su modo de sentir y de pensar.*

Fichte se quejaba amargamente de que fuera "más fácil a la mayoría de los hombres tomarse por un pedazo de lava en la luna que considerarse como un yo". Cualquier bravo filisteo de nuestra época está tanto más cálidamente inclinado a reconocerse como "un pedazo de lava en la luna" que a reconocer la teoría que ve el origen de todas sus ideas, concepciones y costumbres en las relaciones económicas de su tiempo. El filisteo recurriría a la *libertad humana,* a la *razón,* a una serie de otras cosas no menos excelentes y respetables. Los bravos filisteos se dan cuenta de que, mientras ellos se indignan contra Marx, este hombre "limitado" ha resuelto las contradicciones en que se debatía la ciencia desde hace por lo menos un siglo.

Tomemos un ejemplo. ¿Qué es la literatura? La *literatura,* responden en coro los buenos filisteos, es la *expresión de la sociedad.* He aquí una excelente definición que no tiene nada más que un defecto: es *tan vaga* que no significa nada. ¿En qué medida la literatura expresa a la sociedad? Y –puesto que la sociedad evoluciona– ¿cómo se refleja la evolución social en la literatura? ¿Qué formas literarias corresponden a cada fase del desarrollo histórico de la humanidad? Estas son preguntas inevitables y perfectamente legítimas que la dicha definición deja no obstante sin respuesta. Además,

---

63.- Realizando los cambios necesarios

como la literatura es una expresión de la sociedad, nos hace falta manifiestamente tener una visión clara *de las leyes de la evolución social y de las fuerzas ocultas de las cuales es ella la consecuencia,* antes de poder hablar de la evolución de la literatura. El lector ve que la definición mencionada anteriormente sólo tiene valor porque plantea el problema que ya se planteaba a los "filósofos" de la época de Voltaire, tanto como a los historiadores y filósofos del siglo XIX. *¿Cuál es la causa profunda de la evolución social?*

Los antiguos sabían ya muy bien que la *elocuencia,* por ejemplo, depende en una medida considerable de las costumbres y de la constitución política de una sociedad (ver el diálogo *De oratoribus* atribuido a Tácito). Los escritores del siglo pasado lo sabían igualmente bien. Como ya lo hemos mostrado en nuestro estudio anterior, Helvecio recurrió muchas veces a los diferentes estados de la sociedad para explicar el origen de los *gustos estéticos* de los hombres. En el año 1800 apareció el libro de Madame de Stäel-Holstein, *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales.* Bajo la restauración y bajo Luis Felipe, Villemain, Sainte-Beuve y muchos otros proclamaron que las *revoluciones literarias* sólo podían nacer de la *evolución social.* Del otro lado del Rhin, los grandes filósofos que examinaban la *literatura y las bellas artes,* como todo lo demás, en su proceso de devenir tenían a pesar de su idealismo puntos de vista ya muy claros sobre los vínculos estrechos que unen toda obra de arte al medio social que da nacimiento al artista.[64] Finalmente, para no alargar desmesura-

64.- Citemos aquí por ejemplo, lo que dice Hegel de la pintura holandesa: "La satisfacción que les da la presencia de la vida, aun en lo que ésta tiene de más común e ínfimo, proviene de que han debido adquirir mediante el trabajo, después de duros combates y con el sudor de su frente, lo que la naturaleza ofrece directamente a otros pueblos... Por otra parte, es un pueblo de pescadores, de bateleros, de burgueses, de campesinos, familiarizado en consecuencia con el valor del lado útil y necesario en todas las cosas grandes e insignificantes, y que sabe procurárselo merced a una industriosa actividad". *(Estética*, t. II).

damente esta enumeración, un eminente crítico e historiador de la literatura, H. Taine, ha establecido como principio fundamental de su estética científica la regla general de que *"una gran modificación que se opera en las relaciones humanas provoca gradualmente en los pensamientos humanos una modificación correspondiente.*

La cuestión parece estar completamente resuelta: el camino a seguir, para una historia científica de la literatura y de las bellas artes parece trazado. Y sin embargo, extrañamente, nuestros historiadores de la literatura contemporánea no ven más claro en la evolución intelectual de la humanidad de lo que se veía hace cien años. ¿De dónde proviene esta curiosa esterilidad filosófica de hombres a quienes no falta ni celo ni erudición?

No es necesario buscar lejos la causa. Pero para descubrirla es menester ante todo ver claramente en qué radican las ventajas y los defectos de la estética científica moderna.

Según Taine esta estética "se distingue de la antigua por ser histórica y no dogmática, es decir, que no hace presiones, sino que, por el contrario constata leyes". Esto es excelente, Pero ¿cómo puede la estética ayudarnos en el estudio de la literatura y de las diferentes artes. ¿Cómo procede para investigar las *leyes?* ¿Cómo considera a la obra de arte?

Dirijámonos al mismo autor y dejemos la palabra para evitar *todo malentendido.*

Después de haber declarado que *una obra de arte está determinada... por el estado general del espíritu y de las costumbres circundantes,* y de haber apoyado esta tesis con algunos ejemplos históricos, Taine continúa:

En los diversos casos que hemos examinado, habéis observado de entrada una situación general, es decir, la presencia universal de ciertos bienes y de ciertos males, una condición de servidumbre o de libertad, un estado de pobreza o de riqueza, una cierta forma de sociedad, una cierta clase de religión; la ciudad libre, guerrera y provista de esclavos en Grecia; la opresión, la invasión, el saqueo feudal, el cristianismo exaltado de la Edad Media, la corte en

el siglo XVII, la democracia industrial y sabia del XIX, en una palabra, un conjunto de circunstancias ante las cuales se encuentran los hombres sometidos y doblegados.

Esta situación desarrolla en ellos necesidades correspondientes, aptitudes distintas, sentimientos particulares, por ejemplo, la actividad física o la inclinación al ensueño, aquí la rudeza y allá la dulzura, a veces el instinto de la guerra, a veces el talento para hablar, a veces el deseo de gozar, cien otras disposiciones infinitamente variadas y completas: en Grecia la perfección corporal y el equilibrio de las facultades que la vida demasiado cerebral o manual no perturba; en la Edad Media la intemperancia de la imaginación sobreexcitada y la delicadeza de la sensibilidad femenina; en el siglo XVII, el savoir vivre *del mundo y la dignidad de los salones aristocráticos; en los tiempos modernos, la grandeza de las ambiciones desencadenadas y el malestar de los deseos insatisfechos.*

Ahora bien, este grupo de sentimientos, de necesidades y aptitudes constituye, cuando se manifiesta en su totalidad y con esplendor en una sola alma, el personaje reinante, es decir, el modelo que los contemporáneos rodean con su admiración y su simpatía: en Grecia, el hombre joven, desnudo y de buena raza que es experto en todos los ejercicios del cuerpo; en la Edad Media, el hombre estático y el caballero enamorado; en el siglo XVI, el cortesano perfecto; en nuestros días el Fausto o el Werther insaciable y triste.

Pero, como este personaje es entre todos el más interesante, el más importante y el más conspicuo, es él el que los artistas muestran al público, a veces concentrado en una figura viviente, cuando su arte como la pintura, la escultura la novela, la epopeya y el teatro, es imitativo, o disperso en sus elementos, cuando su arte, como la arquitectura o la música, suscita emociones sin crear personas. Se puede por lo tanto expresar todo el trabajo de estos artistas diciendo que tanto lo representan como se dirigen a él: se dirigen a él en las sinfonías de Beethoven y en las rosetas de las catedrales; lo representan en el Meleagro y las Nióbides antiguas, en el Agamenón y el Aquiles de Racine. De tal modo que todo el arte depende de él, dado que el arte en su totalidad sólo se aplica a complacerlo o a expresarlo.

Una situación general que provoca inclinaciones y facultades distintas, un personaje reinante constituido por el predominio de estas inclinaciones y de estas facultades; sonidos, formas, colores o palabras que vuelven sensible a este personaje, o que halagan las inclinaciones y las facultades que lo componen: éstos son los cuatro términos de la serie. El primero implica al segundo, que implica al tercero, y éste, a su vez, al cuarto; de tal modo que la menor alteración de uno de los términos, al traer una alteración correspondiente en los que siguen y revelar una alteración correspondiente en los previos, permite descender o ascender, mediante el razonamiento, de uno a otro. En la medida en que puedo juzgar, esta fórmula no deja nada sin abarcar.[65]

En realidad esta "fórmula" está muy lejos de agotar todas las posibilidades. Además, se podría hacer algunas observaciones sobre las consideraciones que la acompañan. Así, podríamos afirmar con certeza que en la Edad Media no había sólo –hablando de "personajes reinantes"– *monjes estáticos y caballeros enamorados.*[66] También podría afirmarse igualmente que en nuestros días no son únicamente Fausto y Werther quienes entusiasman a los artistas. Sea como fuere, la fórmula de Taine nos hace progresar sensiblemente en la comprensión de la historia del arte y nos aclara infinitamente esta fórmula vaga: "la literatura es la expresión de la sociedad". Por su utilización de esta fórmula, Taine ha hecho una meritoria contribución a la historia de las bellas artes y de la literatura, pero léanse sus mejores obras, su *Filosofía del Arte,* que acabamos de citar, su estudio sobre Racine, su *Historia de la Literatura Inglesa* y que se diga si son estas obras satisfactorias o no. ¡Por cierto que no! A pesar de todo su talento, a pe-

---

65.- *Filosofía del arte.*

66.- Sin mencionar el arte popular, la poesía de los campesinos y de los pequeños burgueses, diremos que los guerreros de la Edad Media no siempre eran "*caballeros enamorados*". El héroe de la célebre *Canción de Rolando* sólo estaba "enamorado" de su espada "Durandal".

sar de todas las innegables ventajas de su método, el autor sólo nos brinda *ensayos* que, aun examinados como tales, dejan mucho que desear. La *Historia de la Literatura Inglesa* es más una sucesión de vislumbres brillantes que una historia. Lo que Taine nos dice de la antigua Grecia, de la Italia del Renacimiento y de los Países Bajos nos familiariza con los rasgos esenciales del arte característico de cada uno de estos países, pero no nos explica en modo alguno –o nos explica de manera muy mediocre– su origen histórico. Y observemos que el culpable no es el autor; la deficiencia proviene de su punto de vista, de su concepción de la historia.

A partir del instante en que se afirma que la historia del arte está estrechamente ligada a la historia del medio social, en que se declara que todo cambio importante en las relaciones humanas tiene por efecto una modificación correspondiente de las ideas humanas, se reconoce que es necesario establecer las leyes de la evolución del medio social y se admite que es menester llevar rigurosa cuenta de las causas que provocan las grandes modificaciones en las *relaciones humanas,* antes de poder establecer correctamente las leyes de la evolución del arte. En una palabra, hay que fundar la *"estética histórica"* sobre *una concepción científica de la historia de las sociedades.* ¿Lo ha hecho Taine de manera satisfactoria? No. *Materialista* en su filosofía del arte, Taine es *idealista* en su concepción de la historia.

Del mismo modo que, en el fondo, la astronomía es un problema de mecánica y la fisiología un problema de química, del mismo modo la historia, en el fondo, es un problema de psicología.[67]

El medio social, sobre el cual tiene siempre fijos los ojos Taine, se le aparece como un producto del espíritu humano. Encontramos pues en él la misma contradicción que hemos constatado en los materialistas franceses del siglo XVIII: las

67.- *Historia de la literatura inglesa,* Introducción.

ideas del hombre provienen de la situación del hombre; la situación del hombre proviene, en último análisis de los pensamientos humanos. Y hacemos un llamado, ahora, al lector: ¿es fácil utilizar en estética el método *histórico* cuando se tiene una concepción de la historia en general tan confusa y tan contradictoria? Por cierto que no: se puede estar asombrosamente dotado, pero siempre se estará lejos de la finalidad propuesta y habrá que contentarse con una estética que sólo es *histórica a medias.*

Los filósofos franceses del siglo XVIII creían poder explicar la historia de las artes y de la literatura apelando a las cualidades de la naturaleza humana. La *humanidad* recorre en su vida las mismas fases que el individuo: la infancia, la juventud, la edad madura, etc. La epopeya corresponde a la infancia, la elocuencia y el drama a la juventud, la filosofía a la edad madura, etc.[68] Ya hemos dicho en uno de nuestros estudios previos que semejante comparación está desprovista de todo fundamento. Ahora debemos observar asimismo aquí que su "estética histórica" no ha impedido a Taine servirse de la "naturaleza humana" como de una llave destinada a abrir todas las puertas que no se abren inmediatamente al análisis. Pero en Taine, el recurso a la naturaleza humana ha tomado otras formas. Taine no habla de las fases de la evolución del individuo humano; en su lugar suele hablar –desgraciadamente con demasiada frecuencia– de la

68.- Mme. de Stael utiliza frecuentemente esta analogía: "Al examinar las tres épocas diferentes de la literatura de los griegos, se percibe muy distintamente la marcha natural del espíritu humano. Los griegos han sido en un principio, en los tiempos remotos de su historia conocida, ilustrados por sus poetas. Es Homero que caracteriza la primera época de la literatura griega. Durante el siglo de Pericles se observan rápido progresos del arte dramático, de la elocuencia, de la moral, y los comienzos de la filosofía. En la época de Alejandro un estudio más profundizado de la ciencia filosófica se convierte en la ocupación principal de los hombres superiores en las letras" *(op. cit.*, primera parte, cap. I). Todo esto es exacto pero el "progreso natural del espíritu humano" no muestra en absoluto el *por qué* de una evolución semejante.

raza. “Lo que se llama la *raza,* dice, está dado por las disposiciones innatas y hereditarias que el hombre trae consigo y manifiesta”.[69] Nada más sencillo que librarse de todas las dificultades atribuyendo a estas disposiciones innatas y hereditarias los fenómenos un poco complicados que tienen vinculación con la actividad práctica. Pero la estética histórica sufre mucho en consecuencia.

Henry Sumner Maine estaba íntimamente convencido de que, en todo lo que se refiere a la evolución social, existe una diferencia profunda entre la raza aria y las “razas de otro origen”. Sin embargo, ha expresado un notable anhelo:

Se puede esperar, dice, *que dentro de poco tiempo, el pensamiento de nuestra época habrá de orientar sus esfuerzos en un sentido que le permitiría liberarse de una ligereza de espíritu que, al parecer, se ha convertido en una costumbre y que emplea al aceptar las teorías raciales. Muchas de estas teorías parecen tener poco valor, si se deja de lado la facilidad con que se puede extraer deducciones que están en desacuerdo monstruoso con el trabajo intelectual que han costado a su creador.*[70]

Sólo se puede desear que este anhelo se realice a la brevedad. Desgraciadamente, no es tan fácil como parece a primera vista. Maine dice que “un gran número y tal vez la mayor parte de las diferencias de especies que deben existir entre las razas arias inferiores son efectivamente diferencias de grado en la evolución”. Esto es indiscutible. Pero para que la clave principal de la teoría racial se vuelva superflua, es menester sin duda saber captar correctamente los rasgos característicos de los diferentes grados de evolución. Y esto es imposible si no media una concepción de la historia exenta de contradicciones. Taine no la tenía. Pero, ¿hay muchos historiadores y críticos que puedan hacer uso de ella?

Tenemos en este momento bajo los ojos la *Historia de la Literatura Nacional Alemana* del Dr. Hermann Kluge. Esta

---

69.- *Historia de la Literatura Inglesa,* p. XXIII.

70.- *Lectures on the early history of institutions,* pp. 96-97

historia que, según nos parece, goza en Alemania de gran popularidad, no tiene absolutamente nada notable en lo que se refiere a su valor práctico. Pero los periodos que el autor distingue en la literatura alemana merecen nuestra atención. Nos encontramos con los siete periodos siguientes (páginas 7, 8 de la 14ª edición):

1. Desde los tiempos más remotos hasta Carlomagno, año 800. Especialmente la época de los antiguos cantos populares paganos y el periodo en el cual se constituyeron las antiguas leyendas épicas.

2. De Carlomagno hasta los comienzos del siglo XII, de 800 a 1100. En este periodo el viejo paganismo es vencido por el cristianismo. La literatura está sometida esencialmente a la influencia del clero.

3. Primer apogeo de la literatura alemana, de 1100 a 1300. La poesía es cultivada y practicada principalmente por los caballeros.

4. Desarrollo de la poesía por la clase burguesa y los artesanos, de 1300 a 1500.

5. La literatura alemana de la época de la Reforma, de 1500 a 1624.

6. La poesía de los eruditos, época de imitación de 1624 a 1748.

7. El segundo apogeo de la literatura alemana a partir de 1748.

El lector alemán, más competente que nosotros, puede juzgar al detalle esta periodización. A nosotros nos parece completamente *ecléctica,* es decir, que no está establecida de acuerdo a un principio, condición necesaria de una división y de una clasificación científicas, sino de acuerdo a diversos principios incompatibles entre ellos. Durante el primer periodo la literatura parece desarrollarse bajo la influencia exclusiva de las *ideas religiosas.* Después vienen el tercero y el cuarto periodos, durante los cuales el desarrollo está determinado por la *estructura social,* por la situación de las clases que la “cultivan”. A partir de 1500, las ideas religiosas

vuelven a ser el resorte principal del desarrollo literario: comienza la época de la Reforma. Pero esta hegemonía de las ideas religiosas sólo dura un siglo y medio; en 1624, los sabios asumen el papel de demiurgos en la literatura alemana, etc. La periodización señalada es por lo menos tan mediocre como la utilizada por Condorcet en *su Esbozo de un cuadro de los Progresos del Espíritu Humano.* Y la causa es la misma: Kluge sabe tan poco como Condorcet de qué depende la evolución social y la consecuencia de esta última: la evolución intelectual de la humanidad. Tenemos por lo tanto razón al afirmar que, en este terreno, los progresos de nuestro siglo han sido muy modestos.

Volvamos una vez más a Taine: la "situación general"que ha presidido el nacimiento de tal o cual obra de arte se expresa a su modo de ver por la existencia de ciertos bienes y de ciertos males, un estado de libertad o de servidumbre, de riqueza o de pobreza, una cierta forma de sociedad, una cierta forma de religión. Pero el estado de libertad o de servidumbre, de riqueza o de pobreza y, finalmente, la forma de la sociedad, son rasgos que caracterizan la situación real del hombre "en la producción social de su existencia". La religión es la forma fantástica con que los hombres reflejan cerebralmente su verdadera situación. Una es la causa y la otra el efecto. Si se es partidario del idealismo se puede afirmar, por cierto, lo contrario; se puede afirmar que los hombres deben su situación real a las ideas religiosas y se juzgará entonces como causa lo que para nosotros es un efecto. Pero de todos modos se admitirá, esperémoslo, que no se puede poner en un mismo plano al efecto ya la causa cuando se trata de caracterizar la "situación general" de una época dada, pues en esta forma sobrevendría una lamentable confusión: se mezclaría continuamente la situación *real* de los hombres y la situación general de sus costumbres y de sus espíritus o bien, en otros términos, no se sabría ya qué se debe entender por "situación general". Y esto es justamente lo que le

ocurre a Taine y, además de él, a un gran número de historiadores del arte.[71]

La concepción materialista de la historia nos libra finalmente de todas estas contradicciones. Si bien no nos proporciona una fórmula mágica –sería insensato esperarlo– que nos permita resolver instantáneamente todos los problemas de la historia del espíritu humano, por lo menos nos saca del atolladero y nos indica un camino seguro a seguir en nuestras investigaciones científicas.

71.- He aquí, por ejemplo, el juicio de Charles Blanc sobre la pintura holandesa: "En resumen, tres grandes causas: la independencia nacional, la democracia y el protestantismo han dado su carácter a la escuela holandesa. Una vez libres del yugo español las siete provincias tuvieron su pintura que, por su parte, se liberó del estilo extranjero... La forma republicana una vez reconocida los libró del arte puramente decorativo que solicitan las cortes y los príncipes, lo que se llama la pintura de aparato. Finalmente, la vida de familia que desarrolla el protestantismo, en la cual todo padre es un sacerdote... creó los innumerables y encantadores cuadros de género que han ilustrado para siempre a la pintura bátava, pues fue necesario ornamentar los muros de estas íntimas moradas que se habían convertido en los santuarios de la curiosidad". *(Historia* de *los pintores* de *todas las escuelas.* Escuela holandesa, tomo I, Introducción). Hegel dice sensiblemente lo mismo: "los holandeses eran –el punto es importante– de religión protestante, y tan sólo el protestantismo pudo dar la capacidad de instalarse cómodamente en la prosa de la existencia y permitirle que, por sí misma, adquiera todo su valor y se expandiera en una libertad absoluta, independiente de la religión". *(Estética,* tomo II) . Sería fácil mostrar, *con ayuda de citas tomadas del mismo Hegel,* que es mucho más lógica la creencia de que no ha sido el protestantismo que elevó el nivel de "la prosa de la existencia" si no, por el contrario, la "prosa de la existencia *burguesa"* que, después de haber alcanzado un cierto grado de desarrollo y de vigor, dio nacimiento al protestantismo en el curso de su lucha contra la "prosa" –o si se quiere, contra la poesía del régimen feudal–. Si es así, no debemos limitarnos al protestantismo, considerándolo como causa suficiente del desarrollo de la pintura holandesa. Es menester llegar hasta "el tercer término", hasta el "término superior", que también ha dado nacimiento al protestantismo de los holandeses ya su gobierno (la "democracia" de la cual habla Blanc) como a su arte, etc.

Estamos seguros de que el lector se sorprenderá sinceramente si decimos que también para *Marx* el problema de la historia fue, en cierto sentido, un problema *psicológico.* Y, sin embargo, esto es innegable. Ya en 1845, Marx escribía:

El defecto principal de todo el materialismo del pasado –incluso el de Feuerbach– consiste en que el objeto, la realidad, el mundo sensible, son captados únicamente en forma de objeto o de intuición, y no en tanto que actividad humana concreta, en tanto que practica, de manera subjetiva. Esto es lo que explica que el lado activo fue desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, aunque tan sólo abstractamente, pues el idealismo no conoce naturalmente la actividad real, concreta, como tal.[72]

¿Qué significan estas pocas palabras que contienen, de algún modo, el programa del materialismo moderno? Significan que el materialismo, si no quiere ser unilateral, como lo ha sido hasta ahora, si no quiere traicionar sus propios principios volviendo constantemente a posiciones *idealistas,* si no quiere reconocer de tal modo la superioridad del idealismo en un cierto terreno, debe dar una explicación materialista de todos los aspectos de la vida humana. *El aspecto subjetivo* de esta vida es precisamente el *aspecto psicológico, el "espíritu humano", los sentimientos y las ideas del hombre.* Considerar este aspecto desde el punto de vista materialista significa –en la medida en que se trata de la *especie*– explicar las ideas mediante las condiciones materiales de existencia en que se encuentran los hombres, mediante la *historia económica.* Con tanta más razón debió llamar Marx la atención sobre la solución del *"problema psicológico"* por haber visto claramente la manera lamentable en que el idealismo, que se había adueñado de este problema, se esforzaba vanamente por salir de su círculo vicioso.

Así es que Marx ha dicho aproximadamente lo mismo que Taine, pero en *términos ligeramente diferentes.* Veamos cómo se debe modificar la "fórmula" de Taine de acuerdo a estos nuevos términos.

72.- "Tesis sobre Feuerbach".

Un grado determinado en la evolución de las fuerzas productivas; las relaciones mutuas de los hombres en el proceso social de producción determinadas por este grado; una forma de sociedad que es la expresión de estas relaciones; un cierto estado de espíritu y de costumbres que corresponden a esta forma de sociedad; la religión, la filosofía, la literatura, el arte, en armonía. Con las aptitudes, los gustos y las inclinaciones que crea tal estado; no queremos decir que esta "fórmula" agote todas las posibilidades del terreno que abarca –¡lejos de ello!– pero la fórmula tiene, al parecer, la ventaja indiscutible de explicar óptimamente el encadenamiento causal que existe entre los distintos *"términos de la serie"*. Y en lo que se refiere al "espíritu limitado" o "espíritu parcial" que se suele reprochar a la concepción materialista de la historia, el lector no podrá en modo alguno descubrir la menor huella de tal cosa.

Ya los grandes idealistas alemanes, enemigos irreconciliables de todo eclecticismo, consideraban que todos los aspectos de la vida de un pueblo están regidos por *un solo y único principio.* Para Hegel, este principio era la *peculiaridad espiritual del pueblo ",* el estilo común de la religión, la Constitución política, la moralidad, el sistema jurídico, las costumbres, la ciencia, el arte, y también la habilidad técnica". Los materialistas modernos ven una abstracción en este espíritu del pueblo, un modo de ver el espíritu que no explica absolutamente nada. Marx ha dado por tierra con esta concepción idealista de la historia. Pero al mismo tiempo no ha vuelto al punto de vista de la simple *acción recíproca* que explica aún menos el espíritu del pueblo. Su filosofía de la historia es igualmente monista, pero en un sentido diametralmente opuesto al de Hegel, y es precisamente en razón de su carácter que los espíritus eclécticos sólo ven en ella una teoría limitada y parcial.

El lector tal vez ha observado que, al modificar la fórmula de Taine de acuerdo a la concepción marxista de la historia, hemos eliminado lo que el escritor francés llama

"el personaje reinante"[73] lo hemos eliminado intencionalmente. La estructura de las sociedades civilizadas es tan compleja que no deberíamos –hablando rigurosamente– emplear la expresión "estado de espíritu y de las costumbres que corresponde a una forma dada de la sociedad". El estado del espíritu y de las costumbres de los ciudadanos suele ser esencialmente diferente del de los campesinos; el espíritu y las costumbres de la nobleza tienen un parecido muy lejano con los del proletariado. El "personaje reinante", que goza de favor en el espíritu de una clase está, en consecuencia, muy lejos de gozar del favor de otra: el cortesano de la época del Rey-Sol ¿podía convertirse en el ideal del campesino de esa época? Taine objetaría sin duda que no es el campesino sino la sociedad aristocrática la que, en el siglo XVII ha marcado la literatura y las artes en Francia, y tendría toda la razón. El historiador de la literatura francesa que estudia este siglo puede considerar que el estado del espíritu y las costumbres de los campesinos es una *quantité négligeable*. Pero pasemos a otra época: elijamos la Restauración. La "personalidad" que "dominaba" en el espíritu de los aristócratas de entonces, ¿era la misma que "dominaba" en el espíritu de los burgueses? Por cierto que no. Por espíritu de contradicción frente a los partidarios del *ancien régime,* la burguesía repudiaba no sólo los ideales de la aristocracia, sino que llegaba a idealizar el espíritu y las costumbres de la época imperial, de la época de ese mismo Napoleón al cual había dejado caer con indiferencia unos pocos años antes.[74] Ya antes de 1789, la oposición de la bur-

73.- En francés en la edición alemana.

74.- "Los empleados, los artesanos, los tenderos, a fin de proclamar más claramente su liberalismo, se creen obligados a oscurecer sus fisonomías con los bigotes. Por su parte y ciertos detalles de la indumentaria esperan hacer ver ciertos residuos de nuestro heroico ejército. Los pequeños vendedores de las tiendas de novedades van más lejos aún y para hacer más completa su metamorfosis, además de los bigotes, aplican a sus zapatos sonoras espuelas que resuenan militarmente

guesía al espíritu y a las costumbres de la aristocracia se hizo sentir en las bellas artes a través del *drama burgués.*

¿Qué sentido tienen para mí, súbdito pacífico de un Estado monárquico del siglo XVI, las revoluciones de Atenas y de Roma? ¿Qué interés verdadero puedo tener en la muerte de un tirano del Peloponeso? ¿En el sacrificio de una joven princesa de Áulide? Todo esto nada tiene que ver conmigo, y no encuentro ninguna moraleja que se me pueda aplicar dice Beaumarchais en su *Ensayo sobre el género dramático serio.* Y lo que dice es tan justo que es posible preguntarse con sorpresa: ¿cómo los partidarios de la tragedia pseudo-clásica no lo pudieron comprender? ¿Qué "tenían que ver en todo esto"? ¿Qué moraleja encontraban? Y sin embargo, el problema era simple. En la tragedia pseudo-clásica, tan sólo se trataba en apariencia de "tiranos del Peloponeso" y "princesas de Áulide". En realidad, y para usar una expresión de Taine, aquí se daba un cuadro delicadamente realizado del gran mundo y que despertaba la admiración de éste. El mundo nuevo, el mundo de la burguesía, sólo respetaba esta tragedia por tradición, o se rebelaba abiertamente contra ella porque también se rebelaba contra "el gran mundo". Los voceros de la burguesía veían en las reglas de la antigua estética una ofensa a la dignidad del "burgués". "¡Presentar hombres de una condición media, atribulados y en medio de desdichas, vamos, vamos!", exclama Beaumarchais con ironía en su *Carta moderada sobre el fracaso y la crítica de "El barbero de Sevilla ".* Únicamente se los puede mostrar burlados. Los ciudadanos ridículos y los reyes desdichados se reparten entre ellos todo el teatro existente y posible, y lo he de tener en cuenta..."

---

sobre los adoquines y las baldosas de los bulevares". (A. Perlet: *De l'influence des moeurs sur la comédie*, París, 1848, pp. 51-52). Tenemos aquí un ejemplo de la influencia que ejerce la lucha de clases en un terreno que parece obedecer al solo capricho. Sería muy interesante examinar en un estudio especial la historia de las modas desde el punto de vista de la psicología de las clases.

Los *ciudadanos* contemporáneos de Beaumarchais eran, por lo menos en su mayoría, descendientes de burgueses franceses que imitaban a los nobles con un celo digno de mejor causa y que, por esta razón, fueron ridiculizados por Moliere, Dancourt, Regnard y tantos otros. Tenemos, pues, en la historia del espíritu y las costumbres de la burguesía francesa, por lo menos dos épocas distintas: la de imitación de la nobleza y la de su oposición a esta misma nobleza. Cada una de estas épocas corresponde a una *cierta fase del desarrollo de la burguesía. Las inclinaciones y los gustos* de *una clase dependen pues del grado* de *su desarrollo y aún más de la posición que toma en relación a la clase superior, posición que está determinada por dicho grado* de *desarrollo.*

Esto significa que la lucha de clases desempeña un gran papel en la historia de la ideología y, efectivamente, este papel es tan importante que no se puede comprender la historia de los gustos y de las ideas de una sociedad, a excepción de sociedades primitivas, en las cuales no existen clases, sin tomar en consideración la lucha de clases que en ellas tienen lugar.

La esencia profunda del desarrollo de la filosofía moderna en su conjunto, dice Ueberweg, *no reside solamente en una dialéctica inmanente de principios especulativos, sino en la lucha y las tentativas de conciliación que se producen entre las convicciones religiosas tradicionales y profundamente afincadas en el espíritu y el alma, por un lado, y los conocimientos adquiridos gracias a las investigaciones de la época moderna en las ciencias de la naturaleza y el espíritu,* por el otro.[75]

En caso de poner un poco más atención, Ueberweg hubiera podido ver que los mismos principios especulativos, en cada instante dado, no eran nada más que el resultado de la lucha y de las tentativas de conciliación de las cuales habla. Entonces habría ido más lejos y se habría pre-

75.- *Esbozo de la historia de la filosofía,* edición del Dr. Max Heinze, tercera parte, p. 174. Berlín, 1880.

guntado: 1) si las convicciones religiosas tradicionales no son el producto natural de ciertas fases de la evolución social; 2) si los descubrimientos en el terreno de las ciencias de la naturaleza y del espíritu no tienen su origen en fases anteriores de esta evolución; 3) finalmente, si no es la misma evolución que, produciéndose aquí o en tal determinada época a un ritmo más veloz, o en tal otra a un ritmo más lento, modificándose de acuerdo a circunstancias locales que se cuentan por millares, ha *provocado* tanto la lucha entre las doctrinas religiosas y los puntos de vista nuevos adquiridos por el pensamiento moderno, como los armisticios celebrados entre dos potencias beligerantes, potencias que en virtud de sus principios especulativos tradujeron en el "lenguaje divino" de la filosofía las condiciones de sus armisticios.

Considerar la historia de la filosofía desde este punto de vista es equivalente a considerarla desde el punto de vista materialista. Ueberweg era sin duda un materialista, pero –pese a sus conocimientos– parece no haber sabido qué era el materialismo *dialéctico*. Ueberweg no nos ha dado lo que los historiadores de la filosofía nos suelen dar: una simple sucesión de sistemas filosóficos. Este sistema engendró a éste otro, éste, a su vez, a un tercero, etc., etc. Pero la sucesión de los sistemas filosóficos es *un hecho, un dato*, como se dice actualmente, que exige una explicación, y que "la dialéctica inmanente de los principios especulativos" no tiene la capacidad de explicar. Para los hombres del siglo XVIII todo se explicaba merced a la actividad de los "legisladores",[76] pero sabemos ya que esta última está originada por la evolución social. ¿Nunca

---

76.- "Pero ¿por qué las letras descansan, los espíritus no producen, las naciones parecen estar agotadas por una fecundidad excesiva? El desaliento suele ser ocasionado por errores imaginarios, por la debilidad de las personas altamente situadas..." *(Tableaux des révolutions de la littérature ancienne* et *moderne*, por el abate de Cournand, p. 25, Paris, 1786).

seremos capaces de vincular la historia de las ideas a la de las sociedades, el mundo de las ideas al de la realidad?

"La filosofía que elegimos –dice Fichte– *depende de la clase de hombre que somos".* ¿No es esto igualmente aplicable a toda sociedad o, más exactamente, a toda clase social dada? ¿No tenemos el derecho de decir con la misma convicción: la naturaleza de las convicciones filosóficas de una sociedad o de una clase social depende de la naturaleza de la sociedad o de la clase?

Sin duda, no se debe olvidar que, si las ideas favorecidas por una clase en una época determinada son –en cuanto a su *contenido*– determinadas por la situación social de esta clase, también dependen estrechamente, en cuanto a su *forma,* de las ideas favorecidas en la época precedente por esa misma clase o por la clase superior. *"En todos los planos ideológicos, la tradición es una gran fuerza conservadora".* (F. Engels).

Pasemos a examinar el socialismo.

Por su contenido, el socialismo moderno es, ante todo, el producto de la toma de conciencia, por una parte, de las oposiciones de clase que reinan en la sociedad moderna entre poseedores y no poseedores, asalariados y burgueses, y, por otra parte, de la anarquía que reina en la producción. Pero, por su forma teórica, aparece en un principio como una continuación –que se quiere más consecuente– de los principios establecidos por los grandes filósofos de las luces en la Francia del siglo XVIII. Como toda teoría nueva, el socialismo ha debido empezar por vincularse al fondo de ideas pre-existentes, y tan profundamente que sus raíces se internan en los hechos económicos.[77]

La importancia formal, aunque decisiva, del fondo de ideas pre-existente, no sólo se hace sentir en un sentido positivo, es decir, en la manera en que, por ejemplo, los socialistas franceses de la primera mitad del siglo XIX apelaron a los principios que habían sustentado los filósofos de las luces en el siglo anterior. Esta influencia reviste asimismo

77.- F. Engels, *Anti-Düring.*

un carácter negativo. Si Fourier combate la que llamaba irónicamente la facultad de perfeccionamiento susceptible de perfeccionamiento, lo hace porque la teoría de la facultad de perfeccionamiento del hombre había desempeñado un gran papel en las teorías del siglo de las luces. Si los socialistas utopistas franceses viven la mayor parte del tiempo en excelentes términos con el buen Dios, lo hacen por *oposición* a la burguesía que, en su juventud, había sido muy escéptica en este sentido. Si los mismos socialistas utopistas llevan a las nubes el *indiferentismo* político, es por oponerse a la doctrina de que "el legislador está en todo". En una palabra, tanto en el sentido *negativo,* como en el positivo, el aspecto formal del socialismo formal está determinado del mismo modo por las doctrinas de los filósofos de las luces, y debemos conservar bien a éstas en la memoria si queremos comprender bien a los utopistas.

¿Qué relación existía entre la situación económica de la burguesía francesa en la época de la Restauración y el aspecto marcial que les gustaba adoptar a los pequeños burgueses, a los caballeros en miniatura de esta época? *Ninguna relación directa;* el bigote y las espuelas no modificaban esta situación ni en bien ni en mal. Pero debemos saber que esta moda grotesca fue creada de *modo indirecto* por la situación de la burguesía frente a la aristocracia. *En el terreno de la ideología hay muchos fenómenos que sólo se pueden explicar indirectamente por la influencia del movimiento económico.* Es algo que olvidan frecuentemente no sólo los adversarios, sino también los partidarios de la teoría histórica de Marx.

Dado que la evolución de las ideologías está determinada en el fondo por la evolución económica, los dos procesos se corresponden todo el tiempo, la *"opinión pública"* se adapta a la economía. Esto no quiere decir que, en nuestro estudio de la historia de la humanidad, no podamos elegir como punto de partida, indiferentemente, uno u otro aspecto: la opinión pública o la economía. Mientras se puede explicar a grandes líneas y satisfactoriamente la evolución

económica mediante su propia lógica interna, la marcha de la evolución intelectual sólo encuentra su explicación en la economía. Un ejemplo aclarará nuestro pensamiento.

En la época de Bacon y de Descartes la filosofía manifestaba mucho interés por el desarrollo de las fuerzas productivas.

En vez de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, dice Descartes, *se puede encontrar una práctica que, enterada de la fuerza y de la acción del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y todos los otros cuerpos que nos rodean, tan claramente como conocemos nosotros los diversos oficios de nuestros artesanos, puede emplearse del mismo modo para todos los usos apropiados, convirtiéndonos así en dueños y señores de la naturaleza.*[78]

Toda la filosofía de Descartes lleva la marca de este gran interés. La finalidad de las investigaciones de la filosofía moderna parece estar claramente definida a partir de este momento. Pasa un siglo. El materialismo que, por otra parte, sea dicho de paso, es una consecuencia lógica de la doctrina cartesiana, se difunde ampliamente en Francia: la fracción más avanzada de la burguesía francesa marcha bajo sus banderas, se suscita una violenta polémica, pero... las fuerzas productivas son olvidadas: los filósofos materialistas no hablan casi de ellas ya: tienen otras ideas en la cabeza, la filosofía parece haber descubierto una tarea completamente distinta. ¿Cuál es la causa de esto? Las fuerzas productivas de Francia, ¿ya estaban *suficientemente desarrolladas?* Los materialistas franceses, *¿desdeñaron* este dominio de la naturaleza por los hombres, dominio que hacía soñar a Bacon y Descartes? ¡Ni una cosa ni la otra! Pero en la época de Descartes, para continuar hablando de Francia, las relaciones de producción del país eran favorables aun al desarrollo de las fuerzas productivas, mientras que un siglo más tarde se habían convertido en un *obstáculo.* Era menes-

78.- *Discurso del método*, sexta parte.

ter suprimirlas, y para suprimirlas había que atacar las ideas que las consagraban. Toda la energía de los materialistas, esta vanguardia de la burguesía, se concentró en esta tarea, y toda la doctrina adquirió un carácter militante. La lucha contra la *"superstición"* en nombre de la *"ciencia"* y contra *"la tiranía"*, en nombre del *"derecho natural"* fue la tarea más natural, la más *"práctica"* (en el sentido cartesiano del término) de la filosofía. El estudio directo de la naturaleza, con el propósito de acrecentar con la mayor velocidad las fuerzas productivas, pasó a un segundo plano. Cuando se alcanzó el objetivo, cuando las relaciones de producción arcaicas fueron suprimidas, el pensamiento filosófico se orientó de otra manera, el materialismo perdió por mucho tiempo su significación. El movimiento de la filosofía en Francia seguía los cambios que se habían producido en la economía.

A diferencia de otros arquitectos, los sabios no trazan solamente castillos en el aire, sino que construyen un cierto número de pisos habitables antes de colocar la primera piedra del edificio.[79]

Semejante procedimiento parece ilógico, pero encuentra su justificación en *la lógica de la vida social.*

Si los filósofos del siglo XVIII recordaban que el hombre es un producto del medio ambiente social, negaban a la "opinión pública", la cual, según decían, regía al mundo, toda influencia sobre ese medio. Su lógica tropezaba a cada paso con uno u otro aspecto de esta antinomia. El materialismo dialéctico la resuelve fácilmente. Para los materialistas dialécticos la opinión de los hombres dirige efectivamente el mundo, puesto que en el hombre, como dice Engels, *"todas las fuerzas motrices de sus acciones deben necesariamente pasar por su cerebro, transformarse en móviles de su voluntad"*.[80] Esto no impide que la "opinión pública" tenga sus raíces en el medio social y, en último análisis, en las

---

79.- K. Marx: *Crítica de la economía política.*
80.- "Ludwig Feuerbach".

relaciones económicas; asimismo, no impide que toda "opinión pública" dada envejezca en cuanto el modo de producción que la ha creado empieza a envejecer. La economía forma a la "opinión pública" que, a su vez, dirige al mundo.

Helvecio, que había intentado analizar el espíritu desde el punto de vista materialista, fracasó por culpa del vicio fundamental de su método. A fin de seguir siendo fiel a su principio de que "el hombre es tan sólo sensación", Helvecio se vio obligado a admitir que los más célebres gigantes espirituales y los héroes gloriosos por su sacrificio al bien público sólo habían obrado para satisfacción de sus sentidos, exactamente como los egoístas más miserables y los sicofantes más indignos. Diderot protestó contra esta paradoja, pero no escapó a la conclusión que había extraído Helvecio sino pasándose al *campo idealista*. Por interesante que haya sido la tentativa de Helvecio, éste había comprometido de todos modos la concepción materialista del "espíritu" ante los ojos del gran público e incluso a los ojos de muchos "sabios". Siempre se piensa que, al respecto, los materialistas sólo podrán repetir lo que ya había dicho Helvecio. Pero basta comprender el "espíritu" del materialismo dialéctico para convencerse de que está exento de las faltas cometidas por sus antecesores *metafísicos.*

El materialismo dialéctico considera los fenómenos en su evolución. Ahora bien, es completamente absurdo, desde el punto de vista evolucionista, decir que los hombres adaptan *conscientemente* sus ideas y sentimientos morales a sus relaciones económicas, tan absurdo como afirmar que los animales y las plantas adaptan conscientemente sus órganos a sus condiciones de vida: en los dos casos se trata de un fenómeno *inconsciente* del cual debemos dar una explicación materialista.

El hombre que llegó a encontrar la explicación del *origen* de *las especies* se expresa en los siguientes términos respecto del "sentido moral":

Debo observar de entrada que no intento afirmar que un animal rigurosamente –admitiendo que sus facultades intelectuales llegaran a ser tan activas y tan altamente desarrolladas como las del hombre–, puede adquirir el mismo sentido moral de éste. Del mismo modo que diversos animales poseen un cierto sentido de la belleza, y que admiran objetos muy diferentes, también podrían tener el sentido del bien y del mal, y ser llevados por este sentido a adoptar comportamientos muy diferentes. Si por ejemplo, para tomar un caso extremo, los hombres se reprodujeran en condiciones idénticas a las de las abejas, no cabe duda que nuestras hembras solteras, del mismo modo que las abejas obreras, considerarían un sagrado deber matar a sus hermanos, y que las madres tratarían de destruir a sus hijas fecundas sin que nadie soñara en intervenir. De todos modos, me parece que en el caso que imaginamos la abeja, o cualquier animal sociable, adquiriría cierto sentimiento del bien y del mal, es decir, una conciencia. Cada individuo, en efecto, tendría el sentido íntimo de poseer ciertos instintos más fuertes o más persistentes y otros que lo son menos; en consecuencia, tendría que luchar interiormente para decidirse a seguir tal o cual impulso; experimentaría un sentimiento de satisfacción, de pena o incluso de remordimiento a medida que empezara a comparar su conducta actual con las impresiones pasadas que se presentarían continuamente a su espíritu, En este caso, un consejero interior indicaría al animal que había hecho mejor en seguir un impulso en vez de otro. El animal comprendería que debió haber seguido tal dirección y no tal otra, que una era buena y la otra mala.[81]

Estas líneas valieron a su autor muchos sermones de parte de las personas "respetables". Un cierto Sidgwick escribió a la "Academia de Londres" para decir que una abeja superiormente evolucionada trataría de encontrar una solución más benigna al problema de la población. Supongámoslo, en nombre de la abeja. Pero que la burguesía inglesa –y no solamente ella– no haya descubierto una solución *"más benigna"* puede ser probado en ciertas obras eco-

81.- Darwin: *El origen del hombre*, pp. 105-106, ed. Schleicher.

nómicas, que *inspiran gran respeto a "personas muy respetables"*. En junio de 1848 y en mayo de 1871 los burgueses franceses estuvieron muy lejos de mostrarse tan *benignos* como una "abeja superiormente evolucionada". Los burgueses mataron (e hicieron matar) a "sus hermanos" los trabajadores con inaudita ferocidad y, lo que es aún más notable, con *perfecta tranquilidad* de *conciencia.* Sin duda se decían que *era menester absolutamente* adoptar este "camino" y no "otro". ¿Por qué? Porque la moral de los burgueses les es impuesta por su situación social, por su lucha contra los proletarios, del mismo modo que la "manera de actuar" de los animales les es impuesta por sus condiciones de vida.

Los mismos burgueses franceses consideran que la esclavitud antigua era inmoral, y condenan probablemente las matanzas que se produjeron en la Roma antigua para reprimir la rebelión de los esclavos, como indignas de hombres civilizados, y hasta de abejas inteligentes. Un burgués *comme il faut* puede muy bien dar muestras de moralidad y estar dedicado al bien público; en su concepción de la moral y del bien público nunca franqueará los límites que le son impuestos *independientemente de su voluntad y de su conciencia* por las condiciones materiales de su existencia. *En esto,* el burgués no se distingue en modo alguno de las otras clases. Al reflejar en sus ideas y sus sentimientos las condiciones materiales de su existencia, no hace más que someterse al destino común de los "mortales".

Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones de existencia social, se eleva toda una superestructura de impresiones, de ilusiones, de maneras de pensar y de concepciones filosóficas particulares. La clase entera las crea y las forma sobre la base de estas condiciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo que las recibe por tradición o por educación puede imaginarse que constituyen las verdaderas razones determinantes y el punto de partida de *su actividad.*[82]

82.- K. Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte.*

Hace muy poco tiempo Jean Jaurès intentó "una conciliación fundamental entre el materialismo económico y el idealismo en su aplicación de la historia".[83]

Este orador brillante ha llegado un poco tarde, pues la concepción materialista de la historia no deja nada que "conciliar". Marx nunca ha cerrado los ojos ante los sentimientos morales que desempeñan un papel en la historia: tan sólo ha explicado *el origen* de *estos sentimientos.* A fin de que Jaurès pueda comprender mejor el sentido de lo que él llama la "fórmula" de Marx (quien, por otra parte, siempre se burló de los poseedores de fórmulas) habremos de citar para él otro pasaje del libro mencionado.

Se trata del partido "demócrata socialista", que nació en Francia en 1849.

El carácter propio de la social-democracia se resumía en su reclamo de instituciones republicanas democráticas, no como medio de suprimir los dos extremos, el capital y la clase asalariada, sino de atenuar su antagonismo y transformarlo en armonía. Cualquiera haya sido la diversidad de medidas que se puede proponer para lograr este fin, cualquiera sea el carácter más o menos revolucionario de las concepciones de que pueda estar revestido, el contenido sigue siendo el mismo. Es la transformación de la sociedad por vías democráticas. Pero una transformación de la sociedad dentro del marco pequeño burgués. No se debe admitir la concepción limitada que atribuye a la pequeña burguesía el principio de hacer triunfar su interés egoísta de clase. Por el contrario, la pequeña burguesía cree que las condiciones particulares de su liberación son las condiciones generales fuera de las cuales la sociedad moderna no puede salvarse ni la lucha de clases ser evitada. No se debe pensar, tampoco, que los representantes demócratas son todos shop-keepers (tenderos) o que se entusiasman por estos últimos. Por su cultura y por su situación personal, pueden

---

83.- Ver su conferencia sobre "El idealismo de la historia". ("Conferencia dada en el Barrio Latino bajo los auspicios del grupo de estudiantes colectivistas de París", febrero de 1895. También *Neue Zeit*, Año 13, tomo 2. pp. 555 y sgg.

estar separados por un abismo de estos últimos. Lo que los convierte en representantes de la pequeña burguesía es el hecho de que sus cerebros no pueden superar los límites que el pequeño burgués no supera en su vida y que, en consecuencia, se ven empujados teóricamente a los mismos problemas y las mismas soluciones a los que empujan sus intereses materiales y su situación social a los pequeños burgueses. Tal es, en términos generales, la relación que existe entre los representantes políticos y literarios de una clase y la clase que representan.[84]

La excelencia del método dialéctico del materialismo marxista se manifiesta con la mayor claridad cuando se trata de resolver los problemas de la *"moral"*, ante los cuales el materialismo del siglo XVIII se había mostrado impotente. Pero para comprender adecuadamente las soluciones, es menester librarse de *prejuicios metafísicos.*

Es inútil que Jaurès diga: "NO quiere poner a un lado de la pared la concepción materialista y al otro la concepción idealista", de todos modos vuelve al sistema de la pared, y pone de un lado el espíritu y del otro la materia; aquí la necesidad económica y allí los sentimientos morales, pronunciando a continuación un sermón en el cual trata de demostrar que los dos términos tendrían que interpenetrarse, del mismo modo que "en la vida orgánica del hombre el mecanismo del cerebro y la voluntad consciente se interpenetran".[85]

84.- K. Marx: *El 18 de brumario de Luis Bonaparte.*

85.- El lector que sea lo suficientemente curioso para querer saber cómo "la idea de la justicia y del derecho" *se mezcla íntimamente* con la necesidad económica, leerá con mucho placer el artículo de Paul Lafargue: "Investigaciones sobre los orígenes de la idea de lo bueno y lo justo" en el Nº 9 de la *Revue philosophique* de 1895. No comprendemos muy bien qué significa, hablando propiamente, la *interpretación* de la necesidad económica y de la idea en cuestión. Si Jaurès comprende por esto que debemos tratar de reorganizar las relaciones económicas de la sociedad burguesa de acuerdo a nuestros sentimientos morales, le responderemos: 1º esto es evidente: pero sería difícil en la historia encontrar un solo partido que se haya plan-

Pero Jaurès no es sujeto cualquiera. Tiene extensos conocimientos, tiene buena voluntad y está notablemente dotado. Se lo lee con mucho gusto (nunca hemos tenido el placer de escucharlo, ni siquiera cuando se equivoca). Desgraciadamente, no es este el caso de numerosos adversarios de Marx, que atacan a éste por pura mala voluntad.

El Dr. Paul Barth, autor del libro *La philosophie de l'histoire de Hegel, et des hégeliens jusqu 'a Marx et Harmann* (Leipzig, 1890) ha comprendido tan poco a Marx que ha logrado refutarlo. Barth demuestra que el autor de *El Capital* se contradice a cada paso. Veamos en detalle:

En lo que se refiere al fin de la Edad Media, Marx ha proporcionado él mismo los materiales necesarios para su propia refutación al señalar (ver libro primero, pp. 737 750)[86] *la expulsión que sufrieron los campesinos ingleses de parte de los señores feudales, los cuales, en razón del aumento de los precios de la lana, transformaron al país en campos de pastoreo que eran cuidados por un número limitado de pastores (lo que se ha llamado los "enclosures") y la transformación de estos campesinos en proletarios libres que se pusieron al servicio de las nacientes manufacturas. Estos acontecimientos constituyeron una de las primeras causas de la "acumulación" capitalista. Esta revolución en la agricultura se remonta por cierto, según Marx, al nacimiento de las manufacturas de la lana, pero de acuerdo a su exposición, las potencias feudales, los terratenientes ávidos, se convirtieron en el motivo más poderoso (libro primero, p. 744), es decir, que una potencia política se convierte en un eslabón en la cadena de las revoluciones económicas.*[87]

---

teado el triunfo de lo que él mismo considera en contradicción con su idea "de lo justo y de lo bueno"; 2º. que no se interroga escrupulosamente sobre el sentido que da a sus palabras; nos habla de moral que, según la fórmula de Taine, proporciona *prescripciones*, mientras que los marxistas, en lo que podría llamarse su ética, procuran *constatar las leyes*. En estas condiciones un malentendido es absolutamente inevitable

86.- *El Capital*, libro primero, t. III, pp. 157-174.

87.- *Op. cit.*, pp. 49-50.

Como ya lo hemos demostrado varias veces, los filósofos del siglo XVIII estaban convencidos de que el "legislador está detrás de todo". Pero si se recuerda que a comienzos de nuestro siglo (s. XIX) el legislador –al cual se lo imaginaba detrás de todo–, era un producto del medio social, cuando se comprende que "la legislación" de todo país hunde sus raíces en la estructura social, se siente a menudo la inclinación a caer en el otro extremo: se *subestima* muchas veces el papel del legislador, que antes se había sobreestimado. Es así que J. B. Say dice en el prefacio de su *Tratado* de *economía política:*

Durante [mucho tiempo] se ha confundido la política propiamente dicha, la ciencia del gobierno, con la economía política, que enseña cómo se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas... Las riquezas son independientes de la naturaleza del gobierno. Un Estado puede prosperar bajo todas las formas de gobierno si está bien administrado. Se ha visto que gobiernos absolutistas enriquecen a sus países y que consejos populares los arruinan.[88]

Los socialistas utópicos fueron más lejos, y proclamaron enfáticamente que el reformador de la organización social nada tenía que ver con la política.[89]

Estos dos extremos tenían en común el estar motivados por la falta de una visión justa de la relación existente entre la organización política y la organización social de un

88.- *Op. cit.*, pp. III y IV.

89.- "Tenemos todas las formas de gobierno posible en nuestro mundo civilizado. Pero los países occidentales, que se inclinan más o menos a una forma de Estado *democrático*, ¿están menos sometidos a la miseria intelectual, moral y material que los países asiáticos, más o menos sometidos a una forma de Estado autocrática? ¿Acaso el monarca de Prusia ha demostrado tener menos corazón ante la miseria de las clases pobres que la Cámara de Diputados o el rey de Francia? Los hechos nos prueban lo contrario, la reflexión nos *convence* hasta tal punto de lo contrario que todos los esfuerzos políticos liberales se nos han vuelto algo más que indiferentes: literalmente nos repugnan". (M. Hess en *Le mirorir* de *la société* de 1846).

país. Marx ha descubierto esta relación y ha demostrado sin dificultad cómo y porqué toda lucha de clases es una lucha política.

En todo esto, el perspicaz Dr. Barth ha percibido una sola cosa: según Marx, un acto político, un acto legislativo, no puede influir sobre las relaciones económicas. Según el mismo Marx, todo acto de esta naturaleza es una pura apariencia; en consecuencia, el primer campesino inglés que "al fin de la Edad Media" se vio desposeído por un terrateniente de sus tierras, es decir, de la situación *económica* que había tenido hasta ese momento, echa a tierra como un castillo de naipes toda la teoría histórica del célebre socialista. ¡EI bachiller de Salamanca de Voltaire no llegó a presentar pruebas tan sutiles como ésta!

Es así que Marx ha incurrido en contradicción al describir el "clearing of states" inglés. El señor Barth, lógico eminente, utiliza el mismo *clearing* para demostrar que el derecho *"lleva una existencia autónoma"*. Pero como *la finalidad* de los *actos jurídicos* llevados a cabo por los terratenientes ingleses tenía un poco que ver con sus intereses *económicos,* el honorable doctor enuncia esta afirmación, realmente exenta de toda unilateralidad: "El derecho, pues, tiene una existencia autónoma y propia, aunque no independiente" ¡Autónoma pero no independiente! ¡He aquí algo complejo y que proteje –lo cual es aún mejor– a nuestro doctor contra toda posible contradicción! Si se le demuestra que el derecho está condicionado por la economía, él responderá ¡que no es independiente!; si se le dice, por el contrario, que la economía depende del derecho, exclamará que esto es justamente lo que quería dar a entender con su teoría de la existencia autónoma.

El perspicaz doctor enuncia opiniones semejantes sobre la moral, la religión y otras ideologías. Todas, sin excepción, son autónomas, aunque no independientes. Se ve que esta es la vieja historia, siempre nueva, de la lucha del eclecticismo contra el monismo, la historia de los "muros de separa-

ción", aquí la *materia,* allá el *espíritu,* dos sustancias con existencia propia, autónoma, aunque no independiente.

Pero dejemos los eclécticos y volvamos a la teoría de Marx. Aún tenemos que hacer algunas observaciones.

Hasta las tribus salvajes mantienen relaciones –pacíficas o guerreras– entre ellas y, en ocasiones, con las poblaciones bárbaras y los Estados civilizados. Estas relaciones influyen naturalmente sobre la estructura económica de toda sociedad.

Diversas comunidades encuentran en su *ambiente natural* medios de producción y de subsistencia diferentes. De aquí la diferencia en el modo de producción, en el género de vida y en los productos. Una vez que se han establecido relaciones entre comunidades diversas, el intercambio de los productos recíprocos se desarrolla rápidamente, y dichos productos se convierten rápidamente en *mercaderías.*[90]

El desarrollo de la producción mercantil conduce a la disolución de la comunidad primitiva. Nuevos intereses surgen en el seno de las *gentes* y finalmente engendran una nueva organización política; comienza la lucha de clases con todas sus inevitables consecuencias en el dominio de la evolución política, moral e intelectual de la humanidad. Las relaciones internacionales se vuelven cada vez más complejas y engendran nuevos fenómenos que, a primera vista, parecen contradecir la teoría de Marx.

Pedro el Grande realizó en Rusia una verdadera revolución, que tuvo una influencia enorme sobre el desarrollo económico de aquel país. Sin embargo, no fueron las necesidades de orden económico, sino las de orden político, las necesidades del *Estado,* que impulsaron a este hombre de genio a su acción revolucionaria. Análogamente, la derrota de Crimea forzó al gobierno de Alejandro II a hacer todo lo que estaba en su poder para favorecer el desarrollo del capitalismo ruso. La historia abunda en ejemplos de este tipo

90.- *El Capital,* libro primero, t. II.

que parecen testimonios a favor de una existencia autónoma del derecho internacional, público, etc., pero examinemos el punto más atentamente.

¿A qué tendía esta potencia de los Estados de Europa occidental, que logró despertar el genio del gran moscovita? *Al desarrollo de sus fuerzas productivas.* Pedro lo comprendió muy bien y puso en movimiento para acelerar el desarrollo de estas fuerzas en su patria. ¿De dónde venían los medios con que contaba? ¿Cómo nació esta potencia de un déspota asiático, que él manejaba con energía tan tremenda? Esta potencia tuvo su origen en la *economía* de Rusia y sus medios se vieron limitados por las relaciones de producción de la Rusia de aquellos días. A pesar de su fabulosa fuerza y de su voluntad de hierro, Pedro no logró y tampoco podía lograr, convertir a San Petersburgo en una Ámsterdam o a Rusia en una potencia marítima, como había sido su sueño. La reforma de Pedro El Grande hizo surgir un fenómeno particular en Rusia: Pedro se esforzó por trasplantar a Rusia las manufacturas europeas. Faltaban obreros. Pedro hizo trabajar a los *siervos del Estado* en las manufacturas. *Los siervos de la industria,* categoría socioeconómica desconocida en Europa occidental, existieron en Rusia hasta 1861, es decir, hasta la emancipación de los siervos.

Un ejemplo notable es la servidumbre de los campesinos en Prusia oriental, en el Brandeburgo, en Pomerania y en Silesia a partir de mediados del siglo XVI. El desarrollo del capitalismo en los países occidentales *minó provisionalmente* las formas feudales de la explotación del productor. En las regiones de Europa que acabamos de nombrar este desarrollo las consolidó por un tiempo bastante prolongado.

La esclavitud en las colonias europeas es asimismo un ejemplo, a primera vista paradójico, del desarrollo capitalista. Este fenómeno, como los precedentes, no se explica por la lógica de la vida económica de los países en que surge. Para explicarlo hay que examinar las relaciones económicas internacionales.

Henos aquí, por nuestra parte, de vuelta al *punto de vista de la acción recíproca.* Sería insensato olvidar que éste no es sólo un punto de vista legitimo, sino que es, además, absolutamente inevitable, Tan sólo no se debe cometer el error de creer que este punto de vista aclara algo por sí solo y no olvidar que necesitamos, para utilizarlo sabiamente, buscar siempre "el tercer término", el término superior que, *para Hegel, es "el concepto" y para nosotros la situación económica de los pueblos y de los países cuya influencia recíproca debe ser comprobada y comprendida.*

La literatura y las bellas artes de todo país civilizado ejercen una influencia más o menos grande sobre la literatura y las bellas artes de otros países civilizados. *Esta influencia recíproca proviene de la similitud de la estructura social de estos países.*

Una clase que lucha contra sus adversarios conquista un puesto en la literatura de un país. Cuando la misma clase comienza a moverse en otro país, se apodera de las ideas y formas creadas por su hermana más adelantada. *Pero las modifica y las supera o se queda rezagada en relación a ellas de acuerdo a la diferencia que existe entre la situación propia y la situación de la clase que crea sus modelos.*

Hemos visto que el *medio geográfico* ejerce una gran influencia sobre el desarrollo histórico de los pueblos. Ahora vemos que las *relaciones internacionales* tienen una influencia aún más grande sobre este desarrollo. Los efectos combinados del medio geográfico y de las relaciones internacionales explican las diferencias considerables que constatamos en el destino histórico de los pueblos, *a pesar de que las leyes fundamentales de la evolución social son en todas partes las mismas.*

Es claro, pues, que la concepción marxista de la historia, lejos de ser "limitada" y "unilateral" abre inmensos horizontes a la investigación. Se requiere mucho trabajo, mucha paciencia y un gran amor a la verdad para destacar en todo su valor una pequeña parte del campo que se nos ofrece. Pero este campo es nuestro: la adquisición está

hecha. El trabajo ha sido iniciado por maestros incomparables, y a nosotros sólo nos corresponde continuarlo. Y *debemos hacerlo si no queremos transformar en nuestras cabezas el pensamiento genial de Marx en una cosa "grisácea", "sombría", "cadavérica ".*

Si el pensamiento se queda en la generalidad de las ideas, dice muy bien Hegel *-como necesariamente el caso en las primeras filosofías (por ejemplo el ser de la escuela eleata, el devenir de Heráclito, etc.)-, se le reprochará con razón su formalismo; pero aun en el caso de una filosofía evolucionada, puede ocurrir que sólo se elaboren proposiciones o determinaciones abstractas, por ejemplo, la de que en el Absoluto todo es uno y que hay una identidad de lo objetivo y lo subjetivo; y que estas mismas proposiciones sean tan sólo retomadas en lo que se refiere a lo particular.*[91]

Con razón se nos podría reprochar nuestro *formalismo* si sólo pudiéramos repetir frente a una sociedad dada: *la anatomía de esta sociedad está dada por su economía.* Esto es indiscutible, pero no es suficiente: hay que saber utilizar científicamente una idea científica, hay que saber explicar todas las funciones de este organismo, cuya estructura anatómica está determinada por la economía; es menester comprender cómo se mueve, cómo se alimenta, cómo los *sentimientos* y las *ideas* que nacen en él se *convierten* en lo que *son* por obra de esta *estructura anatómica;* el modo en que se modifican de acuerdo a las mutaciones sobrevenidas en esta estructura, etc. Tan sólo avanzaremos si se cumple esta condición. Pero si esta condición se respeta, el avance es seguro.

Frecuentemente se ve *en* la concepción materialista de la historia una doctrina que proclama la sumisión de los hombres al yugo de una necesidad ciega e implacable. ¡Nada más erróneo! Es justamente la concepción materialista de la historia la que indica a los hombres el camino que habrá de llevarlos desde *el reino de la necesidad al reino de la libertad.*

En el dominio de la moral, un filisteo ecléctico *par excellence* siempre es *idealista.* El filisteo se aferra a su ideal con

---

91.- *Enciclopedia*, París, 1852, p. 37.

tanta más tenacidad cuando siente que su razón es impotente ante la *triste prosa de la vida social.* Esta razón nunca triunfará sobre la necesidad económica; un ideal siempre será un ideal, y nunca podrá realizarse, *"pues lleva una existencia autónoma, propia, aunque no independiente"*, pues no puede franquear su "muro". Aquí "espíritu", "ideal", "dignidad humana", "fraternidad", etc., están por un lado; "materia", "necesidad económica", "explotación, competencia", "crisis, bancarrota", "engaño mutuo y universal" están por el otro. Entre estos dos reinos no hay conciliación posible. Los materialistas modernos *sólo tienen desprecio hacia un "idealismo moral" de esta naturaleza.* Ellos tienen una concepción mucho más elevada del poder de la razón humana; por cierto, es la necesidad económica que constituye el resorte del desarrollo, pero justamente es la *razón* por la cual todo lo que es racional no está forzado en absoluto a seguir permanentemente en el "estado de ideal". *Lo racional también será real,* y toda la irresistible fuerza de la necesidad económica se encarga de su realización.

Los "filósofos" del siglo XVIII repitieron hasta el cansancio que la opinión pública rige al mundo y que, en consecuencia, nada puede resistir a la razón, "que finalmente siempre tendrá razón". Pero estos filósofos han dudado muchas veces del *poder de la razón,* y es la otra cara de la teoría de los "filósofos" que provoca lógicamente sus dudas. Como el "legislador" da cuenta final de todo, es él quien hace triunfar la razón o apaga sus antorchas. Por lo tanto, es menester esperarlo todo del "legislador". En la mayoría de los casos, los legisladores, los monarcas que disponen del destino de los pueblos, se preocupan muy poco por el triunfo de la razón. Por ello, las oportunidades que se ofrecían a la razón eran muy precarias. El filósofo puede tan sólo contar con un *azar* que tarde o temprano habrá de dar el poder a un *"príncipe amigo de la razón"*. Sabemos ya que Helvecio sólo esperaba un azar feliz. Oigamos ahora lo que dice otro filósofo de la misma época.

Los principios más evidentes suelen ser los más sometidos a contradicción, pues deben combatir la ignorancia, la credulidad, la costumbre, la terquedad y la vanidad de los hombres; en una palabra, los intereses de los grandes y la estupidez del pueblo, que llevan a aferrarse siempre a los viejos sistemas. El error defiende su terreno pulgada a pulgada; tan sólo a fuerza de combates y de perseverancia es posible arrancarle una insignificante concesión. No debemos creer por esto que la verdad es inútil: su germen subsiste cuando ha sido sembrado fructifica con el tiempo y, como esas semillas que antes de germinar se mantienen largo tiempo bajo tierra, espera la circunstancia que le dará la posibilidad de desarrollase... Cuando los "soberanos esclarecidos" gobiernan a las naciones, la verdad produce los frutos que tenemos, el derecho de esperar. Por otra parte, cuando las naciones están fatigadas de las miserias y las innumerables calamidades engendradas por sus errores, la necesidad las fuerza a recurrir a la verdad la única que puede ponerlas a salvo de las desgracias que la mentira y el prejuicio les habían hecho sufrir durante largos años.[92]

¡Siempre la misma creencia en los *"príncipes esclarecidos "! ¡Siempre* las mismas dudas sobre el "poder de la razón"! Compárense estas esperanzas vacuas y timoratas con la convicción vigorosa de Marx, quien nos dice que no existe y no existirá ningún príncipe que pueda resistir victoriosamente el desarrollo de las fuerzas productivas de su pueblo y, en consecuencia, la liberación del pueblo del *yugo de las instituciones arcaicas,* y que nos digan quien cree más firmemente en la fuerza de la razón y en su triunfo final. *Por* una parte, un *"quizá"* reservado; por la otra, una *certidumbre* tan inquebrantable como la que puede proporcionar una demostración matemática.

92.- *Essai sur les préjugés, ou de t'influence de l'opinion sur les moeurs* et *sur le bonheur des hommes*, Londres, 1770, pp. 45-46. Se atribuye este libro a Holbach o al materialista Dumarsais, cuyo nombre figura en el título. *(N. del A).*

Los materialistas sólo podían creer a medias en su divinidad, la "razón" pues esta divinidad, en su teoría, tropezaba con las leyes de bronce del mundo material, con la *ciega necesidad*. "El hombre llega al término de su vida –dice Holbach– sin haber sido libre ni un sólo instante desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte"[93]. Un materialista debe formular esta afirmación, pues como dice Priestley, "la doctrina de la necesidad es la consecuencia directa de la doctrina de la materialidad del hombre; pues el mecanismo es la consecuencia indudable del materialismo".[94] Mientras no se supo cómo podía ser engendrada la *libertad* del hombre por esta *necesidad,* había que ser inevitablemente *fatalista.* "Todos los acontecimientos están ligados los unos con los otros –dice Helvecio–. Un bosque talado en el norte modifica los vientos, las cosechas, las artes de un país, las costumbres y el gobierno", Holbach hablaba de las consecuencias incalculables que podía tener para el destino de un imperio el movimiento de un solo átomo en el cerebro del déspota. El determinismo de los "filósofos" no iba más allá en la concepción del papel de la necesidad en la historia; ésta es la razón por la cual, según ellos, el movimiento histórico estaba sometido al "azar", esta "moneda" de la *necesidad.* La libertad siguió en contradicción con la necesidad y el materialismo no supo, como decía Marx, comprender la *actividad humana.* Los idealistas alemanes repararon en este lado débil del materialismo metafísico, pero sólo lograron con la ayuda del Espíritu absoluto, es decir, con ayuda de una *ficción,* unir necesidad y libertad. Los materialistas modernos a la Moleschott se debaten en medio de las contradicciones de los materialistas del siglo XVIII. Tan sólo Marx supo, sin abandonar un instante la doctrina de la "materialidad del hombre", conciliar la razón y la necesidad, considerando "la actividad práctica humana".

93.- *Le bon sens puisé dans la nature,* t. I, p. 120.

94.- *A free Discussion on the Principles of Materialism...,* p. 241.

La humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver. Y, si se considera la cosa más de cerca, se descubrirá que el problema mismo sólo surge cuando existen las condiciones materiales para resolverlo o, por lo menos, cuando están a punto de darse.[95]

Los *materialistas metafísicos* veían que los hombres están sometidos al yugo de la necesidad *("un bosque talado...")*; *el materialismo dialéctico* muestra como ésta habrá de liberarlos.

Las relaciones burguesas de producción son la última forma contradictoria del proceso de producción social; contradictoria no en el sentido de una contradicción individual, sino de una contradicción que nace de las condiciones de existencia social de los individuos; sin embargo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver esta contradicción. Con esta formación social termina pues la prehistoria de la sociedad humana.[96]

La teoría que se pretende *fatalista* de Marx es justamente la que por primera vez en la historia de las ciencias económicas pone fin a este *fetichismo* de los economistas que les hacía explicar las categorías económicas –el valor de cambio, el dinero, el capital– por la naturaleza de los objetos naturales y no por las relaciones de los hombres en el proceso de producción.[97]

95.- Prefacio a la *Crítica* de *la economía política.*

96.- *Ibidem,* p. 74.

97.- "Lo que demuestra, entre otras cosas, la ilusión que ejerce sobre la mayoría de los economistas el fetichismo inherente al mundo mercantil, o la apariencia material de los atributos sociales del trabajo, es la prolongada e insípida querella respecto de la función de la naturaleza en la creación del valor de cambio. Como este valor no es nada más que una manera social particular de contar el trabajo empelado en la producción de un objeto, ya no puede contener más elementos materiales que el curso del cambio, por ejemplo.

En nuestra sociedad, la forma económica más general y más simple, que se asocia a los productos del trabajo, la forma de la mercadería, es tan familiar a todo el mundo que nadie ve nada malo en ella. Conside-

No es el momento de explicar aquí la contribución de Marx a la economía política. Tan sólo deseamos subrayar que Marx se sirve en esta ciencia del mismo método, que se sitúa para estudiarla en el mismo punto de vista que ha usado para interpretar la historia: el punto de vista de las relaciones de los hombres en el proceso de producción. Basándose en esto, podemos medir el valor intelectual de los hombres que, aún numerosos en la Rusia actual, *reconocen* "las teorías económicas de Marx", pero *"rechazan"* sus concepciones históricas.

El que haya comprendido el *método dialéctico* del materialismo marxista, puede también juzgar el valor de las discusiones que se han suscitado de cuando en cuando en torno a la cuestión que consiste en saber si Marx utilizó en *El Capital* el método inductivo o el deductivo, El método de Marx es a la vez inductivo y deductivo. Además, es el método más revolucionario que jamás se haya utilizado.

Bajo su aspecto místico –dice Marx–, *la dialéctica se convirtió en una moda en Alemania porque daba la impresión de glorificar las cosas existentes. En su aspecto racional es una abominación para las clases dirigentes y sus ideólogos doctrinarios, pues en la concepción positiva de las cosas existentes, incluye la inteligencia de su negación fatal, porque al captar el movimiento mis-*

---

remos otras formas económicas más complejas. ¿De dónde provienen, por ejemplo, las ilusiones del sistema mercantil? Evidentemente, del carácter fetichista que la forma monetaria imprime a los metales preciosos. Y la economía moderna, que adopta actitudes superiores y no se cansa de reiterar sus insípidas bromas contra el fetichismo de los mercantilistas, ¿no es ella misma la víctima de las apariencias? ¿No es acaso su primer dogma el de que las cosas, los instrumentos de trabajo, por ejemplo, son por naturaleza capital y, al querer despojarlas de este carácter puramente social, se comete un crimen de lesa naturaleza? Finalmente, los fisiócratas, tan superiores en muchos sentidos, ¿no han imaginado acaso que la renta territorial no es un atributo arrancado a los hombres, sino un regalo hecho por la misma naturaleza a los propietarios?" *(El Capital*, libro primero, t. I).

mo, del cual toda forma acabada es tan sólo una configuración transitoria, nada puede imponérsele, pues a la vez es esencialmente crítica y revolucionaria.[98]

Holbach, uno de los representantes más revolucionarios de la filosofía francesa del siglo pasado, estaba asustado por la caza del mercado, sin la cual la burguesía moderna no puede subsistir. Holbach hubiera querido detener el movimiento histórico en este sentido. Marx saluda esta misma caza del mercado, este hambre de ganancias como una fuerza destructiva que mina el orden de las cosas existente, como una condición previa a la de la emancipación de la humanidad.

La burguesía no puede existir sin una revolución constante de los instrumentos de producción, es decir, de las condiciones de la producción, o sea, de todas las relaciones sociales. El mantenimiento sin cambio del antiguo modo de producción era, por el contrario, para todas las clases industriales anteriores, la primera condición de su existencia propia. Este derrocamiento continuo de la producción, este sacudimiento constante de todo el sistema social, esta agitación y esta inseguridad perpetuas distingue a la época burguesa de todas las precedentes. Todas las relaciones sociales tradicionales y fijas, con su cortejo de concepciones e ideas antiguas y venerables, se disuelven; las que las reemplazan envejecen antes de haber podido osificarse. Todo la que tenía solidez y permanencia se disuelve en humo, todo la que era sagrado se ve profanado, y los hombres son forzados finalmente a encarar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con ojos desprovistos de ilusiones.

...Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía da un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países... En lugar del antiguo aislamiento de las provincias y las naciones que se bastaban a sí mismas, se desarrollan relaciones universales, una interdependencia universal de las naciones. Y lo que es verdad de la producción material no lo es menos de las producciones del espíritu. Las obras intelectuales de una nación se convierten en la propiedad común de todas. La estrechez y el ex-

---

98.- *Ib idem.*

clusivismo nacionales se vuelven cada día más imposibles; y de la multiplicidad de las literaturas nacionales y locales nace una literatura universal.[99]

Al combatir la *propiedad feudal* los materialistas franceses entonaban alabanzas a la *propiedad burguesa,* que era para ellos el alma profunda de *toda* sociedad humana. Ellos sólo veían un aspecto de la cosa. Veían en la propiedad burguesa el fruto del trabajo del propietario mismo. Marx muestra dónde termina la dialéctica inmanente de la propiedad burguesa.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de subsistencia necesarios para mantener en vida al obrero en tanto que obrero. Por consiguiente, lo que el obrero adquiere con su trabajo es tan sólo suficiente para reproducir su vida reducida a su más simple expresión...

Vosotros os manifestáis horrorizados porque nosotros queremos abolir la propiedad privada.

Pero, en vuestra sociedad, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Es justamente por no existir para nueve décimas de ellos que existe para vosotros.[100]

Por revolucionarios que hayan sido, los materialistas franceses se dirigían tan sólo a *la burguesía esclarecida* y a la *nobleza "filosofante"* que se había pasado al campo de la burguesía. Y manifestaban un terror invencible ante la "plebe", el "pueblo" y las *"masas ignorantes ".* Pero la burguesía sólo era –y no podía ser de otro modo– *a medias revolucionaria.* Marx se dirige al *proletariado,* a la *clase revolucionaria en el pleno sentido de la palabra.*

Todas las clases que, en el pasado, han tomado el poder, intentaron consolidar la situación adquirida sometiendo la sociedad a las condiciones que les aseguraban sus propias rentas. Los proleta-

---

99.- K. Marx y F. Engels: Manifiesto del Partido Comunista.

100.- *Ibidem.* La ley del salario, a la cual se refiere aquí Marx, ha sido formulada con mayor precisión por él mismo en *El Capital*, donde se demuestra que esta ley es aún más desfavorable para el proletario.

rios no pueden hacer suyas las fuerzas productivas sociales sin abolir el modo de apropiación que es particular a éstas y, en consecuencia, a todo el modo de apropiación que rige hasta nuestros días.

En su lucha contra el orden social de su época, los materialistas hacían llamados continuos a los "poderosos", a los *"soberanos ilustrados"*. Trataban de demostrar que sus teorías, en el fondo, no eran nada peligrosas. Marx y los marxistas adoptan otra actitud frente a "los poderosos".

Los comunistas no se rebajan a disimular sus opiniones y sus proyectos. Proclaman abiertamente que sus fines no se pueden lograr sino por medio del derrocamiento violento de todo el orden social del pasado. ¡Que tiemblen las clases dirigentes ante la idea de una revolución comunista! Los proletarios no tienen nada que perder en esto, salvo sus cadenas. Y tienen un mundo que ganar.

Es natural que una teoría semejante no haya obtenido una acogida favorable por parte de los "poderosos". La burguesía se ha convertido hoy en una clase reaccionaria: se esfuerza por *atrasar el reloj de la historia.* Sus ideólogos no están ya en condiciones de *concebir* el inmenso valor científico de los descubrimientos de Marx. Por el contrario, el proletariado se sirve de esta teoría histórica como del más seguro de todos los guías.

Esta teoría, que asusta a la burguesía por su pretendido fatalismo, infunde una incomparable energía a los proletarios. Al defender la "teoría de la necesidad" contra los ataques de Price, Priestley dice, entre otras cosas:

Para no hablar de mí mismo, que sin duda no soy el más perezoso y el más indolente de todos los animales, ¿dónde podría encontrar el mayor entusiasmo, esfuerzos más vigorosos y más incansables, cumplimiento más ardiente y más constante de las tareas esenciales que entre los partidarios de la teoría de la necesidad ("necessarians").

Priestley hablaba de los "necessarians" cristianos de la Inglaterra de sus tiempos. Poco importa que tenga o no razón al atribuirles semejante entusiasmo. Pero basta tener

una entrevista –aunque sólo sea de unos cortos instantes– con los señores Bismarck, Caprivi, Crispi o Casimir Périer: ellos sabrán contar maravillas de la actividad y la energía de los "necessarians", de los "fatalistas" de nuestro tiempo: *los trabajadores socialdemócratas.*

EL MATERIALISMO FRANCÉS DEL SIGLO XVIII

El materialismo francés del siglo XVIII

"Si se encuentra actualmente –dice el señor Mijailovski– *a un joven... que le manifiesta, incluso con un apresuramiento un tanto exagerado, que es "materialista", ello no denotará que lo sea en el sentido filosófico general de este término, como lo eran antiguamente entre nosotros los admiradores de Büchner y Moleschott. Muy frecuentemente, su interlocutor no exteriorizará su más mínimo interés por el aspecto metafísico, ni por el científico del materialismo, e incluso, las nociones que tiene acerca de ellos son sumamente vagas. Lo que este joven quiere expresar, es que se considera un adepto de la teoría del materialismo económico, y ello, también en un sentido particular, convencional..."*

No sabemos qué clase de jóvenes ha encontrado el señor Mijailovski. Pero las palabras de éste pueden dar motivo para pensar que la doctrina de los representantes del "materialismo económico" carezcan de toda conexión con el materialismo "en el sentido filosófico general". ¿Será cierto esto? En realidad, el "materialismo económico", ¿es tan estrecho y pobre de contenido como le parece al señor Mijailovski?

Una breve reseña de la historia de esta doctrina nos suministrará la respuesta. ¿Qué debe entenderse por "materialismo en el sentido filosófico general"?

El *materialismo* es algo directamente opuesto al *idealismo.* Este último tiende a explicar todos los fenómenos de la naturaleza, todas las peculiaridades de la materia, por unas u otras propiedades del espíritu. El materialismo procede justamente a la inversa. Trata de explicar los fenómenos

psíquicos por unas u otras propiedades de la *materia,* por esta u otra contextura del cuerpo humano, o, en general, el cuerpo animal. Todos los filósofos para quienes la *materia* es el factor primario, pertenecen al campo de los *materialistas;* en cambio, los que estiman que tal factor es el *espíritu,* son *idealistas.* Esto es todo lo que se puede decir acerca del materialismo, en general, acerca del "materialismo en el sentido filosófico general", puesto que el tiempo ha erigido sobre su tesis fundamental las más diversas superestructuras, que han dotado al materialismo de una época, de una apariencia completamente diferente, comparada con la del de otra época.

El materialismo y el idealismo son las dos únicas corrientes más importantes del pensamiento filosófico. Cierto es que a la par con ellas casi siempre han existido otros sistemas *dualistas,* los cuales afirmaban que la *materia* y el *espíritu* eran *sustancias* separadas e independientes. El dualismo jamás ha podido dar una respuesta satisfactoria al problema de cómo estas dos sustancias separadas, que no tenían nada de común entre sí, podían influir la una sobre la otra. Esta es la razón por la cual los pensadores más consecuentes y más profundos se inclinaban siempre al *monismo,* esto es, a explicar los fenómenos por *un principio fundamental único* cualquiera *(monos,* en griego, quiere decir único). Todo *idealista* consecuente es monista, en igual grado que lo es todo *materialista* consecuente. En *este* aspecto, no hay ninguna diferencia, por ejemplo, entre Berkeley y Holbach. El primero era un *idealista* consecuente, el segundo, un *materialista* no menos consecuente, pero uno y otro eran igualmente *monistas;* tanto el uno como el otro comprendían igualmente bien la falta de fundamento de la *concepción dualista* del mundo, tal vez la más difundida hasta entonces.

Durante la primera mitad de nuestro siglo imperaba en la filosofía el monismo *idealista;* durante su segunda mitad, en la ciencia –con la cual, por aquel entonces la filosofía se había fusionado totalmente–, triunfó el monismo materia-

lista, aunque no siempre, ni muchísimo menos, dicho sea de paso, fue consecuente.

No tenemos ninguna necesidad de exponer aquí toda la historia del materialismo. Para el objetivo que nos hemos propuesto bastará con analizar su desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Pero, aún así, será importante para nosotros no perder de vista una sola cosa principalmente –por cierto, la más fundamental–, su orientación; esto es, el materialismo de Holbach, Helvecio y de los correligionarios de éstos.

Los materialistas de esta tendencia habían librado una fervorosa polémica contra los pensadores oficiales de esa época, los cuales, invocando a Descartes –a quien difícilmente habían comprendido como es debido–, aseveraban la existencia, en el hombre, de ciertas *ideas innatas,* o sea, ideas independientes con respecto a la experiencia. Los materialistas franceses, al impugnar este punto de vista, no hicieron, propiamente hablando, sino exponer la doctrina de Locke, que ya a fines del siglo XVII había demostrado que tales *ideas innatas no existen (no innate principales).* Pero los materialistas franceses, al exponer la doctrina de este pensador inglés, la dotaron de una forma más consecuente, colocando los puntos sobre las íes y que Locke no quiso tocar, como buen liberal inglés bien educado que era. Los materialistas franceses eran *sensualistas intrépidos,* consecuentes hasta el final; esto es, consideraban que todas las funciones psíquicas del hombre no eran más que una *variación de las sensaciones.* Sería inútil verificar aquí hasta qué punto sus argumentos, en éste o en el otro caso, fueron satisfactorios desde el ángulo de miras de la ciencia de nuestra época. De por sí se entiende que los materialistas franceses no conocían muchas cosas que en la actualidad las sabe cualquier escolar; basta recordar los conceptos sobre química y física sustentados por Holbach, quien, sin embargo, conocía excelentemente las ciencias naturales de *su tiempo.* Pero los materialistas franceses contaban con el irrefutable e

inconmutable mérito de haber razonado consecuentemente desde el punto de vista de la *ciencia de su época,* y ello es todo lo que puede y debe reclamarse de los pensadores.

No sorprende que la ciencia de nuestra época haya avanzado mucho más allá que los materialistas franceses del siglo pasado; lo importante es que *los adversarios de estos filósofos, eran hombres atrasados, incluso ya en relación con la ciencia de aquel entonces.* Ciertamente, los historiadores de la filosofía suelen contraponer a los criterios de los materialistas franceses el *punto* de vista de Kant, a quien, por supuesto, sería gratuito reprocharle insuficiencia de conocimientos. Pero esta contraposición no es, ni muchísimo menos, fundada, y no sería difícil mostrar que tanto Kant como los materialistas franceses habían sustentado, en el fondo, un solo punto de vista. Pero lo utilizaron de distinta manera. Razón por la cual arribaron también a distintas conclusiones, de acuerdo con las diferencias existentes en las peculiaridades de las relaciones sociales, bajo cuyas influencias ellos vivían y pensaban. Sabemos que esta opinión les parecerá paradójica a las gentes habituadas a creer en la palabra de los historiadores de la filosofía. No tenemos la posibilidad de corroborarla aquí con argumentos sólidos, pero tampoco renunciamos a hacerlo, si es que nuestros adversarios así lo desearan.

Sea como fuere, todos saben que los materialistas franceses consideraban toda la actividad psíquica del hombre como una variación de las *sensaciones (sensations transformées).* Considerar la actividad psíquica desde este ángulo de miras, equivale estimar todas las ideas, todos los conceptos y sentimientos del hombre como resultado de *la influencia que sobre él ejerce el medio ambiente que lo circunda.* Y así es justamente como los materialistas franceses miraban este problema. Constante, fervorosa y categóricamente, de modo absoluto anunciaban que el hombre, con todas sus concepciones y sentimientos, es lo que su medio ambiente hace de él, o sea, en primer lugar, *la naturaleza,* y, en segundo lugar, *la*

sociedad. "L'homme est tout éducation" ("el hombre depende íntegramente de la educación"), asevera Helvecio, entendiendo por "educación" todo el conjunto de las influencias sociales. Este criterio acerca del hombre, como fruto del medio ambiente, es la base teórica principal de las demandas *innovadoras* de los materialistas franceses. En efecto, si el hombre depende del medio ambiente que lo rodea, si a éste le debe *todas* las peculiaridades de su carácter, le debe también, entre otras cosas, sus defectos; por consiguiente, si quieren luchar contra estos últimos, tienen, de un modo adecuado que transformar su medio ambiente, y, además, el medio ambiente *social,* puesto que la naturaleza no hace al hombre ni malo ni bueno. Sitúen a los hombres en relaciones sociales racionales, esto es, en condiciones bajo las cuales el instinto de conservación de cada uno de ellos deje de impulsarlo a la lucha contra el resto de sus semejantes; concuerden el interés de cada hombre individual con los intereses de toda la sociedad, y la virtud *(vertu)* hará su aparición por sí misma, igual que la piedra carente de sujeción, se viene por sí misma al suelo. La virtud no debe *predicarse* sino *prepararla* mediante una estructura racional de las relaciones sociales. Por la mano diestra de los conservadores y reaccionarios del siglo pasado, la moral de los materialistas franceses es, hasta hoy día, considerada como una moral *egoísta.* Ellos mismos la definieron correctamente, al decir que dicha moral, entre ellos, se transforma íntegramente en *política.*

La doctrina acerca de que el mundo espiritual del hombre representa el fruto del medio ambiente, no raras veces había llevado a los materialistas franceses a conclusiones que ni ellos mismos habían esperado. Así, por ejemplo, decían a veces que los criterios del hombre igualmente no ejercen ninguna influencia sobre su conducta; motivo por el cual la divulgación de éstas o de las otras ideas en la sociedad, no pueden aliviar ni un ápice su destino ulterior. Más adelante habremos de mostrar en qué radicaba el

error de esta opinión, ahora, en cambio, dedicaremos la atención a otro aspecto de las concepciones de los materialistas franceses.

Si las ideas de todo hombre *dado* están determinadas por su medio ambiente, las ideas de la *humanidad,* en su evolución histórica, las forma el desarrollo del medio ambiente social, *la historia de las relaciones sociales.* Por consiguiente, si tuviéramos la intención de esbozar el cuadro del "progreso de la razón humana" y, además, no nos limitáramos a la cuestión de *"¿cómo?" (¿Cómo precisamente se había efectuado el movimiento histórico* de *la razón?)* y nos planteáramos el interrogante completamente natural, *¿Por qué? (¿Por qué* se *había efectuado precisamente así y no de otro modo?),* tendríamos que empezar por la historia del medio ambiente, por la historia del desarrollo de las relaciones sociales. El centro de gravedad de la investigación, habría sido trasladado, de esta manera, por lo menos durante los primeros tiempos, al aspecto de la investigación de las leyes que presiden la evolución social. Los materialistas franceses habían llegado de lleno a la consideración de esta tarea, pero no habían podido, no sólo resolverla, sino ni siquiera plantearla correctamente.

Cuando se les planteó el problema referente al desarrollo histórico de la humanidad, echaron en olvido su criterio sensualista con respecto al "hombre", en general, e igual que todos los "ilustrados" de esa época, afirmaban que el *mundo* (o sea las relaciones sociales de los hombres), *era gobernado por las opiniones* (c'est l'opinion qui gouverne le monde). En ello reside la contradicción básica que adoleció el materialismo del siglo XVII, y que en los discursos de sus partidarios se desintegró en toda una serie de contradicciones de segundo orden, derivadas, igual que el papel moneda se cambia por dinero suelto.

Posición. El hombre, con todas sus *peculiaridades* es el fruto del medio *ambiente* y, preferentemente, del medio social. Esta es la conclusión ineluctable de la tesis fundamental de Locke: *no innate principles, no existen ideas innatas.*

Contraposición. El *medio ambiente,* con todas sus peculiaridades es el fruto de las *opiniones.* Esta es una conclusión inevitable de la tesis fundamental de la filosofía histórica de los materialistas franceses: *c'est l'opinion qui gouverne le monde.*

De esta contradicción fundamental brotaron las siguientes contradicciones derivadas:

Posición. El hombre considera buenas las relaciones sociales que le son útiles; estima malas, las que le son nocivas. Las opiniones de los hombres las determinan sus intereses. "L'opinión chez un peuple est toujours déterminée par un intéret dominant", dice Suard ("La opinión de un pueblo dado está siempre determinada por el interés que impera en su medio"). Esta no es siquiera una conclusión de la doctrina Locke, es una simple repetición de sus palabras: *"No innate practical principles... Virtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and Evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us".* ("No hay ideas morales innatas... La virtud es aprobada por la gente no por ser innata de ella, sino por serle ventajosa... El bien y el mal... no son sino el placer o la aflicción, o lo que nos causa placer o pena).

Contraposición. Las relaciones dadas les parecen a los hombres útiles o nocivas, según el sistema general de opinión de estos hombres. Según palabras del mismo Suard, todo pueblo *"ne veut, n 'aime, n 'approuve que ce qu 'il croit étre utile"* (Todo pueblo "ama, apoya y aprueba solamente lo que considera útil"). Por consiguiente, todo, en última instancia se reduce, una vez más a las opiniones de quienes gobiernan al mundo.

Posición. Están muy equivocados los que piensan que la moral religiosa –digamos la prédica del amor al prójimo–, haya contribuido, aun cuando sea en parte, al mejoramiento moral de los hombres. Esta clase de prédica como en general las ideas, son absolutamente impotentes frente a los hombres. Todo radica en el medio ambiente social, en las relaciones sociales.

Contraposición. La experiencia histórica nos muestra *"que les opinions sacrées furent la source véritable des maux du genre humain "*, y ello es completamente comprensible, puesto que si las opiniones, en general gobiernan al mundo, también las opiniones erróneas lo gobiernan como lo hacen los tiranos sanguinarios.

Sería fácil aumentar la nómina de idénticas contradicciones de los materialistas franceses, contradicciones que fueron legadas por ellos, a muchos de los actuales "materialistas en el sentido filosófico general". Pero eso estaría de más. Fijémonos mejor, en el carácter general de estas contradicciones.

Hay contradicciones y contradicciones. Cuando el señor V. V. se está contradiciendo a cada paso en sus "Destinos del capitalismo", o en el primer tomo del "Resumen de la investigación económica de Rusia", sus pecados lógicos, apenas pueden tener el valor de un "documento humano"; el futuro historiador de la literatura rusa, después de señalar estas contradicciones, tendrá que dedicarse a la cuestión –extraordinariamente interesante, en lo que se refiere a la psicología social–, del por qué estas contradicciones, que pese a toda su certeza y evidencia, han pasado desapercibidas para muchos y numerosos lectores del señor V. V. En lo que hace al sentido inmediato, las contradicciones de este escritor resultan estériles, como cierta higuera. Hay contradicciones de otro género. Tan indudables como las del señor V. V., y que se diferencian de estas últimas en que no adormecen al pensamiento humano, no frenan su desarrollo, sino que lo impulsan hacia el avance, y a veces lo impulsan tan lejos y tan vigorosamente que, por sus consecuencias, resultan más fértiles que las teorías más armoniosas. Acerca de esta clase de contradicciones se puede decir, repitiendo las palabras de Hegel: *"Der Widerspruch ist das Fortleitende"* (la contradicción hace avanzar). Precisamente, entre esta clase de contradicciones se cuentan también las del materialismo francés del siglo XVIII.

Detengámonos sobre su contradicción básica: *las opiniones de los hombres están determinadas por el medio ambiente; éste, por las opiniones.* En cuanto a esta contradicción cabe decir lo que Kant dijo acerca de sus "antinomias": *la tesis es tan legítima como lo es la antítesis.* En efecto, no cabe ninguna duda de que las opiniones de los hombres están determinadas por el medio social que los rodea. Es exactamente indudable que ningún pueblo hará la paz con un régimen social que contradice sus concepciones: se sublevará contra este régimen y lo reconstruirá a su modo. Por consiguiente, es también cierto que las opiniones gobiernan al mundo. Pero, dos afirmaciones, justas de por sí, ¿cómo puede contradecir la una a la otra? Este hecho tiene una explicación muy sencilla. Se contradicen la una a la otra debido a que estamos examinando desde un punto de vista incorrecto: desde este ángulo de miras parece –e invariablemente debe parecer– que si es justa la tesis, la antítesis debe ser errónea, y viceversa. Pero una vez que hallen el punto de vista correcto, la contradicción desaparecerá, y cada una de las afirmaciones que los perturban, adoptarán un nuevo aspecto: resultará que la una complementa, más exactamente, *condiciona* a la otra, y no la excluye en absoluto; que si fuese falsa *una* afirmación lo sería también la *otra* que antes parecía ser su antagonista. ¿Cómo, pues, hallar este punto de vista correcto?

Tomemos un ejemplo. Frecuentemente se decía, sobre todo durante el siglo XVIII, que la estructura de Estado de cualquier pueblo determinado, está condicionada al modo de vida de dicho pueblo. Y ello es absolutamente justo. Cuando desapareció el antiguo modo republicano de vida de los romanos, la República cedió el lugar a la Monarquía. Pero, por la otra parte, se afirmó con no menor frecuencia, que el modo de vida de un pueblo determinado está condicionado por su estructura de Estado. Esta afirmación también está fuera de toda duda. En efecto ¿de dónde surgió, entre los romanos, digamos de la época de Heliogábalo, el modo republicano de vida? ¿No está claro hasta la eviden-

cia que el modo de vida de los romanos de la época del Imperio, tenía que haber representado algo opuesto al antiguo modo republicano de vida? Y si ello está claro, habremos de arribar a la conclusión general de que la estructura de Estado está condicionada por el modo de vida. Y éste, condicionado, pues por la estructura de Estado. Pero ella es una conclusión contradictoria. Es probable que hayamos llegado a esta conclusión debido a lo erróneo de alguna de sus afirmaciones. ¿Cuál, precisamente es la errónea? Podrán romperse la cabeza cuanto quieran y no descubrirán ninguna inexactitud, ni en una, ni en otra de las afirmaciones: ambas son irreprochables, puesto que, efectivamente, el modo de vida de un pueblo determinado, influye sobre su estructura de Estado, y, en este sentido es su *causa,* pero, por otra parte, el modo de vida se halla condicionado y por la estructura de Estado. Y en este sentido, resulta ser su *efecto.* ¿Dónde, pues, está la salida? Habitualmente, en esta clase de problemas, las gentes quedan contentas al descubrir, la *interacción:* el modo de vida influye sobre la Constitución, y ésta ejerce influencia sobre el modo de vida, todo se vuelve meridianamente claro, y las gentes que no se dan por satisfechas con parecida claridad, revelan una tendencia –digna de toda censura– a la *unilateralidad.* Así está razonando actualmente entre nosotros casi toda la intelectualidad ("intelliguentsia"). Ella contempla la vida desde el ángulo de miras de la *interacción:* cada faceta de la vida ejerce influencia sobre todas las restantes, estando éstas, a su vez sometidas a la influencia también de todas las restantes. Solamente un punto de vista así es digno de un "sociólogo" razonante, y quienes, como los marxistas, siguen inquiriendo algunas causas más profundas de la evolución social, ven hasta qué grado la vida social es compleja. Los enciclopedistas franceses también se mostraban propensos a este punto de vista cuando sintieron la necesidad de poner en orden sus puntos de vista con respecto a la vida social y resolver las contradicciones que les habían dominado. Las

mentes mejor organizadas de entre ellos (ya no hablamos de *Rousseau,* quien, en general tuvo muy poco de común con los enciclopedistas) no rebasaron los límites de este punto de vista. Así, por ejemplo, Montesquieu sustenta el criterio de la interacción, en sus famosas obras *"Grandeur* et *Décadence des Romains ",* y *"De l'Esprit des lois ". Y* este criterio, por supuesto, es un criterio correcto. *La interacción, indiscutiblemente, existe entre todos los aspectos de la vida social.* Lamentablemente, este criterio justo explica muy poco debido, simplemente, a que no ofrece indicaciones con respecto al *origen de las fuerzas interactuantes.* Si la misma estructura de Estado predispone el modo de vida sobre el cual ejerce influencia, es evidente que no es a aquélla a quien este último debe su primera aparición. Lo mismo cabe decir también en cuanto al modo de vida; si éste ya predispone la estructura de Estado, sobre la cual ejerce influencia, es evidente que no es el modo de vida el que había creado la estructura de Estado. Para desembarazarnos de este embrollo, tenemos que hallar el factor histórico que había dado a luz, tanto al modo de vida del pueblo en cuestión, como también a su estructura de Estado, *creando* con ello también *la posibilidad misma de su interacción.* Si encontramos este factor, descubriremos el criterio justo buscado y podremos, ya sin ninguna dificultad, resolver la contradicción que nos tiene confundidos.

En la aplicación a la contradicción básica del materialismo francés, ello equivale a lo siguiente: habían estado muy equivocados los materialistas franceses cuando, contradiciendo su propio criterio con respecto a la historia, decían que las ideas no significan *nada,* puesto que el medio ambiente lo significa *todo.* No menos equivocado estaba también su habitual criterio acerca de la historia *(c'es l'opinion qui gouverne le monde),* que declaraba a las opiniones, como la causa fundamental de la existencia de todo medio ambiente social determinado... Entre las opiniones y el medio ambiente existe una interacción indudable. Pero la investi-

gación científica no puede detenerse en el reconocimiento de esta interacción, puesto que ella no nos explica ni muchísimo menos, los fenómenos sociales. Para comprender la historia de la humanidad, o sea, en el caso dado, la historia de sus opiniones, por un lado, y la de las relaciones sociales a través de las cuales atravesaron con el curso de su evolución, por el otro, es menester elevarse por encima del criterio de la interacción, es indispensable descubrir, si ello es posible, el factor determinante, tanto del desarrollo del *medio ambiente* social como *el de las opiniones.* La tarea de la ciencia social del siglo XIX radicaba precisamente en el descubrimiento de este factor.

El mundo está gobernado por las opiniones. Pero las opiniones no permanecen invariables. ¿Qué es lo que condiciona su cambio? "La difusión de la cultura", había contestado ya en el siglo XVII, *La Mothe le Vayer.* Esta es la expresión más abstracta y más superficial de pensamiento acerca del imperio de las opiniones sobre el mundo. Los enciclopedistas del siglo XVIII habían seguido vigorosamente este criterio, complementándolo, a veces, con reflexiones melancó1icas acerca de que el destino de la cultura es, lamentablemente, poco seguro en general. Pero los más talentosos de entre ellos ya habían manifestado la conciencia de insatisfacción de este criterio. Helvecio hace notar que el desarrollo de los conocimientos está sujeto a ciertas leyes y que, por consiguiente, existen ciertas causas ocultas, desconocidas, de las cuales este desarrollo depende. Helvecio hace la tentativa –tan en alto grado interesante que hasta hoy día no ha sido apreciada según se merece– de explicar la evolución social e intelectual de la humanidad *por sus necesidades materiales.* Esta tentativa ha terminado –además por muchas causas no podía dejar de terminar– en el fracaso. Pero pareciera que esta tentativa quedara como legado para los pensadores del siglo siguiente que desearan continuar la obra de los materialistas franceses.

BERNSTEIN
Y
EL MATERIALISMO

El artículo Bernstein y el materialismo es la primera intervención de Plejánov contra el revisionismo que llegó a la prensa. Previamente al resto de los teorizadores de la II Internacional, y resueltamente, Plejánov reaccionó contra la apostasía de Bernstein.

El 20 de mayo de 1898 Plejánov escribía a Kautsky: "Si Bernstein tiene razón en sus intentos críticos, entonces podemos plantearnos la pregunta: "¿Qué queda de los principios filosóficos y socialistas de nuestros maestros? ¿Qué queda del socialismo? Y sinceramente habría que contestar: ¡muy poco! -O mejor aún: ¡absolutamente nada!" ("Literatúrnoie nasliedie G. V. Plejánov", sb, V, st. 261), (La herencia literaria de G. V. Plejánov, t. V, pág. 261).

Ese mismo día Plejánov comunicó a Axelrold su decisión de iniciar una polémica. La carta concluye con una exclamación: "¡Muy bien, es la guerra! ¡La guerra! ¡ Vive le materialisme!" ("Literatúrnoe nasliedie Plejánova", sb. I, str. 283).

El artículo Bernstein y el materialismo fue publicado en alemán en Die Neue Zeit, nº 44, del 30 de julio de 1898, y en ruso apareció por primera vez en 1906, incluido en una antología de Plejánov: Crítica de Nuestros Críticos. Esta fue la única publicación en Rusia en vida del autor. En 1908 el artículo fue traducido al búlgaro e incluido en una antología de Plejánov: La Filosofía Materialista. Después de la Revolución el artículo ha sido reproducido varias veces como uno de los Ensayos Sobre Historia del Materialismo en las seis ediciones de este libro hechas entre 1922 y 1931.

La actual edición sigue el texto publicado en el tomo XI de las Obras de Plejánov, y ha sido cotejado con el original alemán de Die Neue Zeit y con el publicado en Crítica de Nuestros Críticos, cuyas correcciones son de la misma mano de Plejánov. Las variantes más notables con el original alemán se indican en nuestras notas.

BERNSTEIN Y EL MATERIALISMO

En el número 34 de "Neue Zeit" el señor Bernstein ha publicado la segunda parte de sus "Problemas del socialismo", y en ella analiza *"en qué medida es realista el socialismo contemporáneo y en qué medida es una ideología"*.[102] El método que aplica el autor a esta investigación me parece absolutamente inapropiado. Por tal motivo, me propongo criticar este método en un artículo ulterior. Aquí me interesa tan sólo el llamado del señor Bernstein –la vuelta a Kant "hasta cierto punto". Profano en la teoría del conocimiento –dice el señor Bernstein– no pretendo aportar a la cuestión tratada nada más que un pensamiento de profano. Pero me siento obligado a reconocer que mi interés directo por Kant ha sido suscitado por un artículo de Konrad Schmidt en el erudito apéndice del "Vorwarts".[103]

Impulsado, pues, y apoyado por la prosa filosófica del señor Konrad Schmidt, Bernstein comunica a los otros profanos que "un materialismo puro o absoluto es exactamente tan espiritualista como un idealismo puro o absoluto. Ambas posiciones se limitan a dar por supuesto, aunque desde puntos de vista diferentes, que el pensamiento y la existencia son idénticos. Al fin de cuentas, estas posiciones sólo se diferencian por sus formas de expresión. Por el contrario,

---

102.- Se refiere al artículo de Bernstein "Das realistische und das ideologische Moment des Sozialismus. Probleme des Sozialismus", 2, serie II. ("El aspecto realista y el aspecto ideológico del socialismo. Problemas") , en "Die Neue SEIT", No.34, del 27 de mayo de 1898, págs. 225-232, y No.39, del 25 de junio, págs. 338-395.

103.- Se refiere al comentario de Konrad Schmidt sobre un libro de M. Kronenberg, "Kant, Sein Leben und seine Lehre", München, 1897 (Kant: su vida y su doctrina, Munich, 1897), publicado en la tercera separata del *"Vorwarts"* del 17 de octubre de 1897.

los nuevos materialistas apoyan sus principios tan resueltamente en el punto de vista de Kant como lo han hecho la mayoría de los más grandes investigadores de la naturaleza en nuestros días".

Estas conclusiones son sumamente interesantes. Pero ¿qué es este "materialismo puro o absoluto"? El señor Bernstein no tiene respuesta a esto; en vez de responder, cita en una nota la definición de uno de los "nuevos" materialistas, que habla totalmente "en el sentido de Kant": "Sólo creemos en el átomo".[104]

Evidentemente, según la opinión del señor Bernstein, los materialistas "puros o absolutos" no podrían aceptar de ninguna manera el pensamiento que se acaba de citar, y la forma en que se expresa: "¿En qué medida" encuentra un apoyo este concepto de Bernstein en la historia de la filosofía? *That is the question.* Este es el problema.

¿Dónde debemos situar a Holbach? ¿Entre los materialistas "puros" o entre los "nuevos"? Evidentemente, entre los primeros. Pero ¿qué pensaba Holbach sobre la materia?

Las citas siguientes nos aclararán este punto.

"No conocemos la esencia de ningún objeto, si por la palabra esencia entendemos algo que constituye la naturaleza propia de éste; conocemos tan sólo la materia a través de las sensaciones y las ideas que suscita en nosotros; a continuación nosotros la juzgamos, bien o mal, de acuerdo con la constitución de nuestros órganos"[105] Holbach).

Y más adelante:

"Para nosotros es materia lo que excita de alguna manera nuestros sentidos externos –y las propiedades que atribuimos a

---

104.- Bernstein cita el libro de Strecker, "Welt und Menschheit" (Mundo y humanidad).

105.- Ver Holbach, "Sistema de la naturaleza" (ed. rusa), 1940, p. 273. La numeración de Plejánov es errónea: en la versión original la cita no está en la p. 1, sino en la p. 91.

las diversas sustancias dependen de las distintas impresiones o cambios que ellas producen en nosotros."[106]

He aquí otra cita breve y característica:

"No conocemos ni la esencia ni la verdadera naturaleza de la materia, aunque estamos en condiciones de definir algunas de sus propiedades y cualidades de acuerdo a la forma en que obra sobre nosotros."[107]

Interroguemos ahora a otro materialista "puro": Helvecio. ¿Tiene la materia la capacidad de sentir? Helvecio contesta a esta pregunta –de la cual se ocuparon muchos filósofos franceses del siglo XVIII, y a la cual volveremos más adelante– de la siguiente manera: "Sobre este punto se ha discutido mucho tiempo. Tan sólo muy tarde se ha llegado a formular la pregunta – ¿sobre qué se discute exactamente?– y a tener de la palabra "materia" un concepto más exacto. Si en esta discusión se hubiera comenzado por definir exactamente el sentido de la palabra materia, entonces habríamos descubierto que *los hombres, por así decirlo, son los creadores* de *la materia*"[108]. Esto me parece mucho más claro que la expresión: "Sólo creemos en el átomo."

Yo he expuesto las ideas filosóficas de Holbach y Helvecio en mi libro *Ensayos sobre la Historia del Materialismo*. Por esta razón no he de ocuparme ahora más detalladamente de tales ideas. Tan sólo observaré que *para Helvecio la existencia de los cuerpos fuera* de *nosotros es únicamente verosímil.* Helvecio se burla de las "fantasías filosóficas". En su opinión, debemos *marchar junto a la observación y detenernos en el momento en que ésta ya no es posible, teniendo el valor de ignorar lo que aún no se puede conocer.*

Robinet, autor del libro *De la Nature,* señala: "Nosotros, por nuestra naturaleza, no somos capaces de conocer lo que constituye la esencia de un objeto; dada nuestra constitu-

106.- Ibíd., p. 25.

107.- Ibíd., p. 289.

108.- Ver Helvecio, "Del espíritu" (ed. rusa), 1938, págs. 22-23.

ción no contamos con medio alguno para conocerla. *El conocimiento de las esencias* (des essences) *está más allá* de *nuestras fuerzas".*

En otra parte de la obra citada, Robinet escribe: "Sobre su propia esencia el alma no sabe más que sobre las otras esencias. Tan poco puede penetrar dentro de sí misma como dentro de la masa del cuerpo a ella unido, cuyas fuerzas de crecimiento no siente y no se ve." ¿Acaso no está esto dicho plenamente en el sentido de Kant?

Escuchemos ahora a La Mettrie, ese *enfant perdu* de la filosofía materialista, un hombre que asustaba a los más audaces por su audacia. La Mettrie observa:

"La esencia del alma del hombre y de los animales nos es desconocida y siempre lo será, del mismo modo que la esencia de la materia y del cuerpo... Pero si bien no tenemos ninguna idea de la esencia de la materia, en cambio nos vemos forzados a reconocer las cualidades que descubrimos en la materia con nuestros sentidos externos."[109]

En su *Abrégé des Systèmes* La Mettrie escribe, al hacer una crítica de la filosofía de Spinoza:

"Nuestro alma no llega a conocer los objetos exteriores: tan sólo conoce algunas propiedades aisladas de ellos, totalmente relativas y abstractas. En último término, la mayoría de nuestros sentidos o nuestras ideas dependen hasta tal punto de nuestros órganos que también los primeros cambian cuando los últimos experimentan, por su parte, cambios."[110]

En este punto, uno de los materialistas más "absolutos", como vemos, habla también plenamente en "el sentido de Kant". Y ante semejantes declaraciones resulta cómica en sumo grado la proposición "Sólo creemos en el átomo", que el señor Bernstein cita como algo absolutamente "nuevo".

109.- Ver La Metttie "Tratado del alma" (Obras escogidas) (ed. rusa), 1925, págs. 45 y 47.

110.- Ver La Mettrie, "Resumen de los sistemas filosóficos" (Obras escogidas) (ed. rusa), pág. 159.

¿Es posible que el señor Bernstein imagine que Friedrich Engels no sabía que sólo *creemos* en el átomo? Hay que suponer que Engels sabía esto perfectamente.[111] Pero esto no le impidió combatir a la filosofía kantiana y escribir las siguientes líneas en su trabajo sobre Feuerbach: "Y si los neokantianos intentan remozar en Alemania la concepción de Kant, y los agnósticos quieren hacer lo mismo con la concepción de Hume en Inglaterra (donde no ha llegado nunca a morir del todo) estos intentos hoy, cuando aquellas doctrinas han sido refutadas en la teoría y en la práctica desde hace tiempo, representan científicamente un retroceso, y prácticamente no son más que una manera de aceptar el materialismo por debajo de cuerda y renegar de él públicamente."[112]

¿Es posible que el señor Bernstein aduzca en contra de esto que el mismo Engels no ha comprendido claramente el punto tratado?

El señor Bernstein ha vivido muchos años en la cercanía de Friedrich Engels,[113] pero no ha comprendido la filosofía de éste. Él, que ha estado en condiciones de hurgar con ambas manos en el rico tesoro del gran pensador, ha debido leer un articulito cuasi-filosófico del señor Konrad Schmidt para interesarse en las cuestiones filosóficas y formularse la

---

111.- Plejánov atribuye aquí erróneamente a Engels la aceptación de la idea de que sólo *creemos* en el átomo. Engels, del mismo modo que Marx, se basaba en la teoría materialista del reflejo, la cual reconoce la cognoscibilidad de la materia en su esencia. Plejánov hace una concesión al agnosticismo en esta formulación, que se une en él a otro error; la aseveración de que nuestras representaciones no son copias, reflejos de las cosas, sino jeroglíficos, signos de los objetos.

112.- Ver K. Marx y F. Engels, "Obras", t. II (ed. rusa), 1955, pág. 352.

113.- E. Bernstein fue desde 1881 redactor del órgano del partido Socialdemócrata alemán –el "Social-Demokrat"–, que se editaba en Zürich. En 1888 Bernstein se trasladó a Londres, en donde por influencia del tradeunionismo y la literatura económica burguesa empezó a inclinarse hacia el revisionismo. Su primera intervención abierta como "crítico" del marxismo se produjo hacia fines de la última década del siglo.

pregunta: ¿en qué consiste exactamente la filosofía de mi maestro? Lo que es peor aún, le ha bastado enterarse de un par de paralogismos del señor Schmidt para echar por la borda toda esta filosofía. No es verosímil, pero así es. ¡Es muy penoso para la doctrina de Marx y Engels! ¡Y es muy penoso, principalmente, para el mismo señor Bernstein!

Pero, sea como fuere, no tenemos el más mínimo deseo de seguir el consejo de este "crítico" cuando nos invita a "volver a Kant". Por el contrario, Somos nosotros quienes le hacemos un llamado: *¡de vuelta. . . al estudio de la filosofía!*

Al recomendarnos "la vuelta a Kant", el señor Bernstein intenta apoyarse en el artículo del señor Stern: *El materialismo económico y el materialismo de las ciencias naturales,* publicado en *Neue* Zeit.[114] Stern es incomparablemente más competente en el terreno filosófico que Bernstein, y sus artículos han merecido la plena atención de nuestros lectores.

Mientras el señor Bernstein "hasta cierto punto" nos lleva de vuelta a Kant, el señor Stern nos habla del viejo Spinoza y propone la vuelta a la filosofía de este notable y genial pensador judío. Esto es otra cosa, algo mucho más razonable que la invitación del señor Bernstein. En verdad, tiene importancia y es interesante la investigación del problema que consiste en saber si hay *algo común entre las ideas filosóficas* de *Marx y Engels y las de Spinoza.*

Ante todo, para tener la posibilidad de responder correctamente a esta pregunta, debemos aclarar cómo entiende la auténtica esencia del materialismo el señor Stern. Stern escribe:

"El materialismo de las ciencias naturales, cuyo representante fue en la antigua Grecia Demócrito y su escuela, en el siglo pasado los enciclopedistas y en nuestros tiempos Karl Vogt, Ludwig Büchner, etc., y el materialismo económico de Marx y Engels, a pesar de tener un nombre en común, representan dos teorías dis-

---

114.- Jakobt Stern, "Der okönomische und der naturphilosophische Materialismus", "Die Neue Zeit", 1897, Bd. II, No.36, 5-VI, S. 301-304.

tintas, vinculadas a distintas zonas del pensamiento. La primera incluye la explicación de la naturaleza, en particular la de la relación entre la materia y el espíritu; la segunda propone una explicación de la historia, de la marcha y los acontecimientos de la misma y, en tal forma, constituye una teoría sociológica."

No es así de ningún modo.

En primer lugar, la filosofía de los "enciclopedistas" no se limitaba a investigar la relación entre la materia y el espíritu; por el contrario, *intentaba al mismo tiempo explicar la historia por medio de una concepción materialista.* En segundo lugar, Marx y Engels fueron materialistas no sólo en el terreno de la investigación histórica, *sino que también lo fueron respecto de la concepción de la relación entre el espíritu y la materia.* Finalmente, es del todo erróneo poner en la misma canasta al materialismo de los "enciclopedistas" y al de Vogt y de Büchner. También puede decirse que estos dos materialismos son "dos teorías completamente distintas".

"El pensamiento básico de la filosofía natural materialista –continúa diciendo Stern– *se expresa al decir que la materia es algo absoluto y existe eternamente; todo lo espiritual (lo psíquico: sentimientos, percepciones, voluntad, pensamiento) es un producto de la materia. La materia encierra fuerzas infinitas (Stoff und Kraft) que, sus líneas generales pueden equipararse al movimiento, también eterno. Gracias a la interacción de las diversas fuerzas en los complejos organismos animales, surge en ellos el espíritu, el cual desaparece asimismo al extinguirse el organismo. Todo es transitorio –también lo son los deseos y las acciones de los hombres– está regido por la ley de la causalidad y depende de causas materiales."*

De esta manera se presenta a Stern la doctrina materialista. ¿Está en lo cierto? ¿Es posible aplicar, por ejemplo, estas definiciones suyas al materialismo de los enciclopedistas?

Conviene previamente, antes de responder, hacer la observación de que, en este caso, la designación de "enciclopedistas" es totalmente inexacta y se presta a confusiones. De ningún modo puede decirse que todos los enciclopedis-

tas hayan sido materialistas. Por otro lado, en la Francia del siglo XVIII hubo materialistas que no escribieron ni una sola línea de la Enciclopedia.[115]. Basta como prueba nombrar al mismo La Mettrie.

Sea dicho esto de pasada. Lo esencial consiste en que *ni los materialistas entre los "enciclopedistas" ni La Mettrie pensaban que todas las fuerzas de la materia podían ser reducidas al movimiento.* El señor Stern, evidentemente, ha sido inducido a un error por las palabras de personas que, a pesar de su desconocimiento de la historia del materialismo, no pueden privarse del placer de hablar de él. Esto se puede demostrar inmediatamente del modo más irrecusable.

En esta ocasión he de empezar por ceder la palabra a La Mettrie.

El lector ya sabe que el concepto de materia de La Mettrie está totalmente alejado – como el cielo de la tierra– de cualquier tipo de dogmatismo. Pero de todos modos debemos detenernos un poco más en su filosofía.

La Mettrie era simplemente un *cartesiano,* que de modo consecuente pensaba y enriquecía su inteligencia con todos los conocimientos biológicos de su tiempo. Descartes había afirmado que los animales no son otra cosa que máquinas, es decir, que en ellos no existe en absoluto eso que se llama vida psíquica. La Mettrie cree bajo palabra la opinión de Descartes y observa que, si Descartes tiene razón, entonces el hombre no es más que una máquina, puesto que no hay ninguna *diferencia esencial* entre el hombre y el animal. De aquí el título de su célebre libro, *L'Homme Machine* (El hombre máquina). Pero como el hombre no está desprovisto en ningún modo de vida psíquica, La Mettrie llega más adelan-

---

115.- La “Enciclopedia o Diccionario de las Ciencias, las Artes y los Oficios” fue publicada en la segunda mitad del siglo XVIII (1751-1780). Diderot y D'Alembert se propusieron como objetivo de la lucha contra el “viejo orden” y el clericalismo, el desarrollo de una ciencia, una filosofía y un arte progresistas.

te a la conclusión de que también los animales están dotados de vida psíquica. De aquí proviene el título de otra de sus obras: *Les animaux plus que machines.* Por otra parte, La Mettrie pensaba que el mismo Descartes, en secreto, compartía esta opinión. "Pues si bien franca y claramente nos asegura que entre el hombre y los animales existe una diferencia esencial, es evidente que esto constituye una simple escapatoria, una figura estilística, etc." Y aunque La Mettrie define al hombre como una máquina, al proceder así no quiere de modo alguno que *"todas las fuerzas de la materia puedan ser reducidas al movimiento ".* Por el contrario, con esto desea expresar Mettrie algo completamente distinto. *En su opinión, el pensamiento es una de las propiedades de la materia.* "Hasta tal punto –escribe– me parece el pensamiento no separado de la materia organizada, que lo tengo nada más que por una propiedad de esta última, como la electricidad, la fuerza motriz, la impenetrabilidad, la dilatación, etc."[116]

El señor Stern, sin duda, afirmará basándose en esto que para La Mettrie el pensamiento es tan sólo una propiedad de la materia orgánica, y que en esto radica precisamente el talón de Aquiles de todo materialismo. "Es totalmente inexplicable –escribe en el artículo citado– el modo en que aparece la sensación (elemento básico de la vida psíquica) en la célula viva de *repente,* como un disparo de revólver; es menester llegar a la conclusión de que también a los cuerpos inorgánicos les es inherente un psiquismo mínimo y simple que crece y se complica a medida que se asciende por la escala de los seres vivientes." Así es. Pero La Mettrie nunca ha afirmado lo contrario. Aquí se limita a plantear la cuestión, sin decidirse a darle respuesta definida. "Es menester convenir – escribe– en que no sabemos si la materia posee una capacidad directa de sensación o tan sólo una capacidad de adquirirla por influencia de cambios que son propios tan sólo de los cuerpos orgánicos."[117]

116.- Ver La Mettrie, "El hombre máquina" (OE), (ed. rusa) pág. 226.
117.- Ver La Meth'ie, *Tratado del alma* (OE), (ed. rusa), pág. 55.

En su obra *L'Homme plante* (El hombre planta) expresa La Mettrie su pensamiento de modo algo distinto y esto lo vuelve más definido. "Entre todos los seres vivos –escribe– el hombre es el más dotado de alma, como tenía que ser, y la planta es el ser que posee el grado mínimo de alma." En este pensamiento radica esencialmente toda la teoría de la materia animada. Pero La Mettrie desecha esta teoría, arguyendo que "el alma" de los vegetales y minerales es algo absolutamente rudimentario. "¿De qué alma habláis? – exclama–. ¡Un alma que no tiene ningún impulso, ningún deseo, ninguna pasión, ningún defecto o virtud, y que no se ve afectada por ninguna preocupación respecto de las necesidades del cuerpo!"[118]

El señor Stern pasa a comentar el XIII Teorema de la Segunda Parte de la *Ética* de Spinoza, en donde se dice que todos los individuos (individua) están animados en diverso grado (quamvis diversis gradibus).[119]

El lector comprende ahora que para La Mettrie tiene una importancia decisiva el *grado* de animación. Un ser inanimado era para él un ser en la cual la capacidad de sensación no se había elevado hasta un cierto mínimo. Y si La Mettrie declara que "el pensamiento" es el fruto de la *organización,* al expresarse así quiere decir que tan sólo en los "individuos" orgánicos se encuentran las formas relativamente elevadas de *"animación".*

Es por tal motivo que no veo ninguna diferencia esencial entre *el spinozismo y el materialismo* de *La Mettrie.*

¿Cómo se presenta el problema para los "enciclopedistas"?

"La primera capacidad que encontramos en el hombre viviente, y que es menester separar de todas las otras –dice Holbach– es la sensibilidad" (es decir, la sensación, N. del A.).

"Por incomprensible que nos parezca a primera vista esta capacidad, descubrimos de todos modos, al realizar una investiga-

118.- Ver La Mettrie, *El hombre planta* (OE),), (ed. rusa), pág. 245.
119.- Ver B. Spinoza, *Etica* (ed. rusa), 1932. pág. 47.

ción más ceñida; que tal capacidad es un producto de la naturaleza y de las propiedades de un cuerpo orgánico, del mismo modo que la fuerza de la gravedad, el magnetismo, la elasticidad, etc., son productos de la naturaleza o propiedades de los cuerpos... Algunos filósofos sostienen que la sensación es una propiedad general de la materia; en el caso dado sería inútil investigar de dónde procede esta propiedad suya, que nos es conocida a través de sus manifestaciones. Si aceptamos semejante hipótesis, es posible entonces diferenciar dos clases de percepciones, del mismo modo que en la naturaleza se distinguen dos clases de movimiento –uno conocido bajo el nombre de fuerza viva y otro *que se llama* fuerza de inercia– *una clase activa o viva de percepción, y otra pasiva o inerte. En el último caso la animación de la sustancia se produciría tan sólo en ausencia de obstáculos que le impidan ser activa y receptiva. En una palabra: la percepción representa ya una propiedad que puede ser transmitida, como el movimiento, y adquirida mediante la organización, ya una propiedad inherente a toda materia. En un caso y en el otro el receptáculo no puede ser una sustancia incorpórea, como se concibe al alma humana."*[120]

El señor Stern puede ver por sí mismo que la filosofía materialista de Holbach no tiene nada en común con la doctrina que él atribuye a los "enciclopedistas".

Holbach sabía muy bien que no todas las fuerzas de la materia pueden ser reducidas al movimiento y nada tiene que decir en contra de la hipótesis de *"una materia inanimada";* pero Holbach no se detiene en esta hipótesis, pues su atención es atraída por otra tarea. Holbach se esfuerza, ante todo, por presentar pruebas de que no es necesario presuponer la existencia de una sustancia incorpórea para explicar los fenómenos de la vida psíquica...[121]

Demos un paso más. Holbach no fue el único autor del "sistema de la naturaleza". Diderot fue un notable

---

120.- Ver Holbach, "Sistema de la naturaleza", 1940 (ed. rusa), págs. 65-66.

121.- En el texto alemán se lee: "La existencia de lo que el cristianismo llama *alma* ".

colaborador de esta obra. Diderot era materialista. ¿Qué clase de materialismo era el de este hombre, a quien con más derecho que a ningún otro se puede dar el nombre de "enciclopedista"?.

Diderot demostró tener vínculos con Spinoza en el breve artículo "Spinosiste", impreso en el tomo decimoquinto de la *Enciclopedia.*

"No se debe –escribe Diderot– *confundir a unos y otros, a los viejos con los nuevos spinozistas. Los últimos parten del principio fundamental de que la materia es capaz de sentir y afirman este pensamiento poniendo el ejemplo del huevo, un cuerpo sin vida, en estado de transformación continua, invariable bajo el influjo de un calor creciente, que se convierte en un ser vivo dotado de sensación, y también se refieren al crecimiento de cada animal, que en un principio es tan sólo un simple punto y sólo gracias a la asimilación de sustancias vegetales y otras, que le sirven de alimento, aumenta de tamaño y llega a ser un cuerpo vivo y sensible. De aquí se extrae la conclusión de que existe tan sólo la materia y de que su existencia constituye la explicación suficiente de todos los fenómenos. En lo referente al resto, ellos sustentan firmemente todas las conclusiones del antiguo spinozismo."*

De todo esto no se desprende claramente cuál es la opinión de Diderot sobre la primacía del nuevo spinozismo en comparación con el antiguo. Pero es absolutamente indudable que Diderot consideraba al spinozismo una doctrina justa, y que no temía las conclusiones que se derivan de ella. En términos generales, puede decirse que Karl Rosenkranz tenía toda la razón cuando escribía en su conocido libro *Obras y vida de Diderot* (t. 1, pág. 149): "Un spinozismo secreto –que se inicia especialmente con Boulainvilliers– se puede reconocer en todos los franceses que han pasado del sensualismo al materialismo..."

¿Y cuál es la actitud de los materialistas del siglo XIX hacia el problema que nos interesa?

Ludwig Feuerbach consideraba con mucha prevención a los materialistas franceses del siglo XVIII. "No hay nada

más falaz –escribe– que atribuir el origen del materialismo alemán al *Système de la Nature* o incluso al *paté de foie* trufado de La Mettrie."[122] De todos modos, el mismo Feuerbach tenía ambos pies plantados sobre el terreno del materialismo francés.

Así, por ejemplo, escribe en su trabajo *Del espiritualismo y del materialismo:* "Para el pensador abstracto... el pensamiento es un acto independiente del cerebro, pero para el médico es una actividad cerebral."[123] Es esto justamente lo que deseaba demostrar La Mettrie en su obra *L'Home machine.* "La medicina, la patología general, constituyen la patria y el origen del materialismo", escribe Feuerbach un poco más adelante.[124] Exactamente lo mismo afirma La Mettrie. Todos saben que la propia enfermedad sirvió a La Mettrie de punto de partida para sus reflexiones sobre la relación entre alma y cuerpo.

"Pero la medicina no constituye el origen de un materialismo descabellado y abstracto, sino... de un materialismo inmanente que se sostiene en nombre del ser humano –dice Feuerbach–*. Justamente este es el punto de vista de Arquímedes en la discusión entre materialismo y espiritualismo, dado que en tal discusión no se habla, al fin de cuentas, de la divisibilidad o no divisibilidad de la materia, sino de la divisibilidad e indivisibilidad del hombre... No de la materia que se encuentra fuera del hombre, sino de la materia que se encuentra en el cerebro humano. En una palabra, en esta discusión se habla tan sólo –cuando se lleva a cabo con la participación de la cabeza– de la cabeza del hombre."*[125]

Del mismo modo consideran esta disputa La Mettrie, Holbach y muchos otros materialistas entre los "enciclopedistas". Y justamente por haber sido esta su opi-

---

122.- Ver L. Feuerbach, "Sobre el espiritualismo y el materialimo" (Obras filosóficas escogidas), (ed. rusa), t. I, 1955, pág. 508.

123.- Ibíd., págs. 512-513.

124.- Ibíd., pág. 517.

125.- Ibíd.

nión es que ellos, salvo excepciones muy escasas, adoptaron una actitud bastante indiferente hacia la teoría de la "animación" de esa materia que *"se encuentra en el cerebro humano"*. El punto de vista de Feuerbach al respecto también era el de los materialistas franceses.

Al mismo tiempo, es indiscutible que Feuerbach deseaba marchar junto con los materialistas hasta un punto determinado, y no más allá. Feuerbach declaró repetidas veces que la verdad no estaba para él "ni en el materialismo, ni en el idealismo, ni en la filosofía, ni en la "psicología". ¿De dónde provenía este rechazo de la teoría, que constituye esencialmente su visión peculiar?

Engels lo ha explicado: "Feuerbach identificaba al materialismo con la forma peculiar que adquirió esta visión del mundo en un determinado momento histórico: exactamente en el siglo XVIII." En lo que se refiere propiamente al materialismo francés, Feuerbach lo confundía "con esa versión degradada y vulgarizada de materialismo del siglo XVIII que sigue existiendo en las cabezas de los naturalistas y médicos y que se encontraba en la década 1850-60 en Büchner, Vogt y Moleschott".[126] Voy más lejos que Engels y digo: "Feuerbach no sabía que en el siglo XIX él era el auténtico restaurador del materialismo del siglo XVIII, y un representante de dicho materialismo con todos sus méritos y con todas sus insuficiencias."[127]

Feuerbach sostenía la opinión –compartida en la actualidad por el señor Stern– de que los materialistas franceses reducían todas las fuerzas de la materia al movimiento. Yo ya he demostrado que este punto de vista es absolutamente falso y que al respecto los materialistas franceses no fueron

---

126.- Citas del estudio de Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana".

127.- En el texto alemán la frase continúa así: "... su odio noble, orgulloso, revolucionario a toda "teología" y su inclinación hacia el idealismo cuando se trata de explicar fenómenos y procesos sociales".

más "materialistas" que el mismo Feuerbach. Pero el rechazo por parte de Feuerbach del materialismo francés merece mucha atención, puesto que caracteriza tan fuertemente su propia concepción del mundo como la concepción del mundo de Marx y Engels.

Según Feuerbach, el origen del conocimiento es, en psicología, totalmente diferente de su origen en fisiología. Pero ¿en qué consiste la diferencia entre estas dos fuentes del conocimiento? Feuerbach nos da una respuesta muy característica. "Lo que para mí es, subjetivamente, un acto espiritual, tiene también en sí mismo un carácter objetivo, es un acto material, perceptible."[128] Como vemos, esto es lo mismo que dice el señor Stern: "Así, por ejemplo, el hambre –considerada desde un punto de vista material– es una insuficiencia de ciertos jugos corporales; considerada desde el punto de vista psíquico, el hambre es una sensación de insatisfacción; la hartura, desde un punto de vista material, la supresión de una insuficiencia del organismo y, desde el punto de vista psíquico, es una sensación de satisfacción." El señor Stern es, pues, un spinozista. Ergo... Feuerbach también participa del punto de vista de Spinoza.

Y, en realidad, no cabe ninguna duda de que Feuerbach fue tan spinozista como lo fue en su tiempo Diderot.

Basta releer las obras de este filósofo con cierta atención, basta tener tan sólo un concepto claro del desarrollo de la filosofía moderna –empezando con Spinoza y terminando con Hegel– para no dudar de esto ni un solo minuto. "Spinoza es el verdadero culpable de la actual filosofía especulativa, Schelling es su restaurador y Hegel su realizador" –dice en uno de sus más notables trabajos–. *"El secreto"*, el verdadero sentido del spinozismo –según Feuerbach– *es la naturaleza.* "¿Qué significado tiene, después de un prolijo examen, eso que Spinoza llama *lógica* o *metafísica*-

128.- Ver L. Feuerbach, "Contra el dualismo del cuerpo y el alma, la carne y el espíritu" (Obras filosóficas escogidas), (ed. rusa), t. I, págs. 213-214.

mente la sustancia y –teológicamente– Dios? No otra cosa que la naturaleza". Este es el lado más fuerte de Spinoza y constituye su "importancia y mérito históricos". (La naturaleza es también "el secreto" de Feuerbach. N. del A.) Pero Spinoza no estaba en condiciones de romper con la teología. "La naturaleza no es para él la naturaleza; la esencia sensible y antiteológica de la naturaleza es para él tan sólo una esencia abstracta, metafísica y teológica... Spinoza convierte a la naturaleza en una divinidad". En esto consiste su *insuficiencia fundamental.* Feuerbach corrige esta insuficiencia del spinozismo *reemplazando* el *sive* por el *aut.* "No el *«Deus sive natura»,* sino el *«Aut Deus aut natura»"* es la palabra verdadera; cuando se identifica a Dios con la naturaleza... nos quedamos sin Dios y sin naturaleza y tan sólo con un místico anfibio hermafrodita."[129]

Ya hemos visto que justamente fue este el reproche de Diderot al spinozismo en el artículo "Spinozist" de la Enciclopedia. El señor Stern puede sostener que Spinoza no merecía este reproche, pero esto aquí no nos atañe. Aquí nos ocupamos de dar una respuesta al problema que consiste en saber qué relación tiene la filosofía de Feuerbach con la filosofía de Spinoza, La respuesta debe rezar así:

La filosofía materialista de Feuerbach fue engendrada por el spinozismo, del mismo modo que la filosofía de Diderot.

Pasemos ahora a Marx y Engels.

Estos escritores fueron durante algún tiempo entusiastas adherentes de Feuerbach. Engels escribía: "Todos estábamos en éxtasis (después de la aparición de *La esencia del Cristianismo.* N. del A.) y todos nos volvimos en ese entonces discípulos de Feuerbach. Con qué entusiasmo saludó

129.- Todas las citas de esta página y la anterior han sido tomadas del cuarto tomo de las "Obras de Feuerbach", en la edición alemana publicada en Leipzig en 1847, de su trabajo "Geschichte der neuern Philosophie von Bacon, von Verulam, bis Benedict Spinoza, VIII, Benedict Spinoza".

Marx la nueva concepción y cuán fuertemente influyó sobre él –a pesar de todos sus reparos críticos– puede apreciarse en el libro *La Sagrada Familia.*[130]

Pero ya en febrero de 1845 el penetrante genio de Marx descubrió la "falla principal" del materialismo de Feuerbach. Esa falla principal consiste en que en este filósofo "el mundo objetivo real, percibido por los sentidos, es considerado tan sólo bajo la forma de un objeto o de una visión, y no bajo su aspecto práctico, no de modo subjetivo".[131] Esta crítica se convirtió en el punto de partida de una nueva fase en el desarrollo del materialismo y llevó a la *explicación materialista de la historia.* El prefacio a la *Crítica a la Economía Política* contiene lo que podría llamarse los *"prolegómenos a toda sociología futura que pueda presentarse como ciencia".*

Pero debe observarse que la crítica de Marx-Engels no ataca el punto de vista fundamental del materialismo de Feuerbach, sino todo lo contrario.

Cuando Engels escribe que "es menester expulsar del campo de los materialistas a todos aquellos que tienen a la naturaleza por el comienzo fundamental"[132] (ver su trabajo *Ludwig Feuerbach),* no hace más que repetir las palabras de Feuerbach: "La relación verdadera del pensamiento con la existencia consiste tan sólo en que la existencia es el sujeto y el pensamiento es el predicado; el pensamiento es un producto de la existencia, y ésta no lo es de aquél."[133] y como el punto de vista de Feuerbach era el punto de vista de un spinozista, resulta claro que la concepción filosófica de Engels, identificable con la suya no podía ser diferente.

Hablando estrictamente, la tesis según la cual el pensamiento deriva de la existencia y no la existencia del pensa-

---

130.- Ver F. Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana".

131.- Ver K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach".

132.- Ver K. Marx y F. Engels, "Obras escogidas", t. II (ed. rusa) , pág. 350.

133.- Ver L. Feuerbach, "Tesis preliminares para la reforma de la filosofía" (Obras filosóficas escogidas), (ed. rusa) , t. I, pág. 128.

miento, no está de acuerdo con la doctrina de Spinoza. Pero el "pensamiento" al cual se hace referencia aquí es "la conciencia humana", es decir, "la forma más elevada de pensamiento" y hacer anteceder la existencia a este pensamiento no excluye de ninguna manera la "materia animada". Para convencerse de ello basta leer la página 236 del segundo tomo de las *Obras* de Feuerbach, y las páginas 21 y 22 del trabajo de Engels sobre Ludwig Feuerbach. Todos conocen el desprecio con que se ha expresado Engels sobre el materialismo de Karl Vogt, Moleschott, etc. Justamente es este el materialismo al cual se le puede reprochar que reduce todas las fuerzas de la materia al movimiento. Estoy convencido de que la publicación de los manuscritos que constituyen la herencia literaria de Marx y de Engels habrá de arrojar nueva luz sobre este punto.[134] Mientras esto no ocurra, habré de afirmar con plena convicción que Marx y Engels en el periodo de su evolución nunca abandonaron el punto de vista de Spinoza.[135] Y esta convicción mía se basa, entre otras cosas, en el testimonio personal de Engels.

En el año 1889, después de visitar la Exposición Internacional de París, me dirigí a Londres con el propósito de entablar conocimiento personal con Engels. Tuve el placer de mantener con él, durante una semana entera, prolongadas conversaciones sobre diferentes temas prácticos y teóricos. En una ocasión, nuestra conversación tocó temas filosófi-

---

134.- Ver K. Marx, "Tesis de doctorado. La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de Epicuro".

135.- Plejánov, al subrayar aquí el punto de partida común del materialismo pre-marxista y el actual materialismo (al encarar el problema fundamental de la filosoía) no discrimina las diferencias esenciales que separan al marxismo del materialismo pre-marxista. Al respecto comete un error cuando vincula el materialismo de Spinoza al punto de vista filosófico de Marx y Engels. En su ensayo "Sobre la supuesta crisis del marxismo", Plejánov dice que "...el materialismo actual no representa nada más que un spinozismo más o menos consciente de sí".

cos. Engels juzgó con severidad el hecho de que Stern hablara de *modo impreciso* sobre "la filosofía materialista de la naturaleza". "Entonces –pregunté yo–, en su opinión, el viejo Spinoza tenía razón al decir que *el pensamiento* y *la extensión* no son otra cosa que dos atributos de una sustancia igual." "Por supuesto –contestó Engels–, el viejo Spinoza tenía toda la razón."

Si mis recuerdos no me engañan, a nuestra conversación asistió el conocido químico Schorlemmer y P. E. Axelrod. Schorlemmer ya no está entre nosotros, pero el otro participante aún goza de buena salud y, en caso de necesidad, no se negará a confirmar la exactitud de mi versión.

Debo añadir aún dos palabras. En su prefacio al trabajo sobre Feuerbach se refiere Engels, entre otras cosas, a la "sopa ecléctica" que se brinda a los oyentes de las universidades alemanas bajo el nombre de filosofía.[136] Durante la vida de Engels esta notable sopa aún no había sido ofrecida a los obreros alemanes. Ahora Konrad Schmidt se ha puesto a distribuirla entre ellos. Justamente es el gusto de esta sopa lo que ha "excitado" tan felizmente al señor Bernstein. Konrad Schmidt ha creado una escuela. Por lo tanto, no es superfluo un análisis de esta sopa ecléctica mediante un reactivo enérgico: la filosofía de Marx y Engels, Es lo que habré de hacer en un artículo venidero.[137]

136.- Ver K. Marx y F. Engels, "Obras escogidas" (ed. rusa) , t. II, pág. 340.
137.- En el texto alemán se menciona el título propuesto para este futuro artículo: "Friedrich Engels y Konrad Schmidt".



Fundación Federico Engels

C/Hermanos del Moral 33, bajo • 28019 Madrid
Telf: 914 283 870 • fundacion@fundacionfedericoengels.org
www.fundacionfedericoengels.org

La Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels fue creada en 1987 con el objetivo de defender y difundir las ideas del marxismo revolucionario. Su actividad se centra en la publicación de materiales políticos que contribuyan a arrojar luz sobre los acontecimientos contemporáneos desde la óptica del socialismo científico, en un momento en que la ofensiva ideológica desatada contra las ideas socialistas exige un esfuerzo teórico y material por parte de todos aquellos que aspiramos a un cambio radical de la sociedad.

Haciéndote socio de la Fundación contribuyes a su sostenimiento económico, y favorecerás el desarrollo de sus actividades y publicaciones. Además recibirás los folletos que publiquemos, nuestra revista de debate político MARXISMO HOY, un descuento del 10% en los libros de nuestro catálogo y tendrás toda la información sobre las actividades públicas de la Fundación.

No lo dudes.

Colabora con la Fundación, apoya las ideas del marxismo.


El Militante
Voz del Socialismo Marxista y la Juventud
Núm. 172 • MAYO • 2004
VUELVEN LAS TROPAS
LO HEMOS CONSEGUIDO LUCHANDO
LA IZQUIERDA TIENE LA MAYORÍA SUFICIENTE EN EL PARLAMENTO Y EN LA CALLE PARA TOMAR, ENTRE OTRAS, LAS SIGUIENTES MEDIDAS URGENTES:
A 30 AÑOS DE LA REVOLUCIÓN DE LOS CLAVELES
CONTRA LA OCUPACIÓN IMPERIALISTA
SOLIDARIDAD CON EL PUEBLO IRAQUÍ
CAMPAÑA INTERNACIONAL
MANOS FUERA DE VENEZUELA



EL MILITANTE es un periódico mensual elaborado por y para los trabajadores que colabora habitualmente con la Fundación Federico Engels en la defensa y difusión de las ideas del marxismo revolucionario. En torno a él se agrupa la corriente que defiende un programa marxista en el seno de las organizaciones de la clase obrera.

Conócelo en
www.elmilitante.net

www.elmilitante.net — elmilitante@elmilitante.net

MARXISMO HOY

Revista de debate político

· Número 1 . . . . A cien años de la muerte de Federico Engels
· Número 2 . . . . La Transición española, un análisis marxista
· Número 3 . . . . La Revolución española (1931-1939)
· Número 4 . . . . Una alternativa socialista a la Unión Europea
· Número 5 . . . . Lecciones de Chile. A 25 años del golpe militar
· Número 6 . . . . El nuevo orden mundial del imperialismo
· Número 7 . . . . Perspectivas para la economía mundial
· Número 8 . . León Trotsky. Su pensamiento más vigente que nunca
· Número 9 . . . . La Transición española, un análisis marxista
· Número 10 . . . . América Latina hacia la revolución
· Número 11 . . . . Antonio Gramsci y la revolución italiana
· Número 12 . . . . Portugal 1974. La Revolución de los Claveles
· Número 13 . . . . La Comuna Asturiana de 1934
· Número 14 . . . . El marxismo y la guerra
· Número 15 . . . . El materialismo dialéctico y la ciencia
· Número 16 . . . . China: de la revolución a la contrarrevolución
· Número 17 . . . . Venezuela. La lucha por el socialismo hoy
· Número 18 . . . . A 30 años de la revolución sandinista

CUADERNOS DE FORMACIÓN MARXISTA

1. Introducción al materialismo dialéctico.
2. La república soviética húngara de 1919. La revolución olvidada.
3. De noviembre a enero. La revolución alemana de 1918.
4. El marxismo y la religión.
5. El marxismo y el arte.
6. Breve historia del desarrollo capitalista y del movimiento obrero en Turquía.
7. Stalin: 50 años después de la muerte del tirano.
8. Ascenso y caída de Napoleón Bonaparte.
9. El Islam y EEUU, ¿amigos o enemigos? / El resurgir del fundamentalismo
10. El origen de los judíos
11. A 33 años de la Revolución Portuguesa. Lecciones para Venezuela

PVP 1,50 euros

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL MARXISMO

C. MARX / F. ENGELS

- Contribución al problema de la vivienda
- Crítica del programa de Gotha / Crítica del programa de Erfurt
- Del socialismo utópico al socialismo científico
- El 18 Brumario de Luis Bonaparte
- El Manifiesto Comunista (*castellano, català, euskara, galego*)
- El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado
- Introducción a 'Dialéctica de la naturaleza' (*y otros*)
- La guerra civil en Francia
- Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana
- Salario, precio y ganancia / Trabajo asalariado y capital

V. I. LENIN

- El Estado y la revolución (*castellano, euskara*)
- El imperialismo, fase superior del capitalismo
- La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo
- La revolución proletaria y el renegado Kautsky
- Las tesis de abril

LEÓN TROTSKY

- 1905 / Resultados y perspectivas
- ¿Adónde va Francia?
- Acerca de los sindicatos
- La lucha contra el fascismo
- El programa de transición (*castellano, euskara*)
- Historia de la Revolución Rusa (*2 volúmenes*)
- La revolución española. 1930-39 (*selección de escritos*)
- La revolución permanente
- La revolución traicionada
- Problemas de la vida cotidiana
- Qué es el marxismo / Su moral y la nuestra
- Terrorismo y comunismo
- Una escuela de estrategia revolucionaria

ROSA LUXEMBURGO

- Huelga de masas, partido y sindicato
- La crisis de la socialdemocracia
- La revolución alemana de 1918-19
- Reforma o revolución (*castellano, euskara*)

E. PREOBRAZHENSKI

- Anarquismo y comunismo (*castellano, euskara*)

J. PLEJÁNOV

- Contra el anarquismo
- La concepción materialista de la historia
- El papel del individuo en la historia / 'Cant' contra Kant

F. MEHRING

- Carlos Marx y la Internacional
- Sobre el materialismo histórico

COLECCIÓN CRÍTICA MARXISTA







· Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna	*Alan Woods / Ted Grant*
· Rusia, de la revolución a la contrarrevolución	*Ted Grant*
· Lenin y Trotsky, qué defendieron realmente	*A. Woods / T. Grant*
· Bolchevismo, el camino a la revolución	*Alan Woods*
· La revolución bolivariana. Un análisis marxista	*Alan Woods*
· Apuntes revolucionarios	*Celia Hart*
· Euskal Herria y el socialismo. Marxismo y cuestión nacional	*Alan Woods / Eloy Val*
· En defensa de la Revolución de Octubre *(selecc. escritos)*	*VVAA*
· Sindicato de Estudiantes. 20 años de historia, 20 años de lucha	*VVAA*
· Reformismo o revolución. Marxismo y socialismo del siglo XXI (Respuesta a Heinz Dieterich)	*Alan Woods*
· Pirómanos apagando un fuego	*Juan Ignacio Ramos*
· Obras, Volumen I	*Ted Grant*
· Historia del trotskismo británico (Obras, Vol. II)	*Ted Grant*
· La Internacional Comunista. Tesis, manifiestos y resoluciones de los cuatro primeros congresos (1919-1922)	*VVAA*

COLECCIÓN MEMORIA OBRERA

· Rebelión obrera en Tejas y Ladrillos	*José Martín*
· 3 de marzo. Una lucha inacabada	*Arturo Val del Olmo*
· Carrier. Lecciones de una lucha	*Felipe Palacios*
· El movimiento obrero en Guadalajara (1868-1939)	*Enrique Alejandre*